261.9d P281
Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lunitechretienne0000andr

CHRISTIANISME

CAHIERS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE P.-L. COUCHOUD

l'unité chrétienne

SCHISMES ET RAPPROCHEMENTS

par

ANDRÉ PAUL

LES ÉDITIONS RIEDER

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

PARIS

L'UNITÉ CHRÉTIENNE

CHRISTIANISME

CAHIERS PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE P.-L. COUCHOUD

L'UNITÉ CHRÉTIENNE

SCHISMES ET RAPPROCHEMENTS

PAR

ANDRÉ PAUL

LES ÉDITIONS RIEDER

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

PARIS

M.CM.XXX

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE :
60 EXEMPLAIRES SUR VÉLIN PUR FIL BLANC
DES PAPETERIES LAFUMA, DE VOIRON, DONT
10 HORS-COMMERCE, NUMÉROTÉS DE 1 A 60.

89631

DROITS DE TRADUCTION ET DE REPRODUCTION RÉSERVÉS POUR TOUS PAYS. COPYRIGHT BY LES ÉDITIONS RIEDER, 1930.

A la mémoire de ma mère.

AVANT-PROPOS

TOUT a été dit sur la réunion depuis qu'on s'est quitté. De la séparation, jamais les âmes pieuses n'ont pris leur parti, et si les irréductibles ont, jusqu'à nos jours, été les plus nombreux, de siècle en siècle des efforts plus ou moins localisés ont été faits pour rapprocher les Eglises séparées. Aujourd'hui, le mouvement prend une ampleur telle, qu'il intéresse l'histoire profane. Upsal et Cantorbery ont été les points de départ des mouvements de réunion ; Malines, Stockholm, Genève, Lausanne ont servi de cadre à la rencontre des pacifiques délégués de leurs Eglises.

L'histoire peut ici se faire hardiment contemporaine. Si elle attendait que l'œuvre entreprise fût achevée, et qu'il y eût le recul nécessaire à l'inspection méthodique du travail opéré, elle risquerait fort d'attendre longtemps.

Par contre une série historique est assez révolue pour être aisément exposée, résumée, c'est celle des schismes. Ce n'est pas dire que les schismes actuels soient près de finir ni que d'autres soient impossibles ; mais les grandes séparations actuelles ont une histoire qu'on peut sommairement retracer, en analysant les facteurs psychologiques, religieux, politiques qui les ont amenées.

Les faits une fois rappelés avec leurs facteurs prochains, il importe d'en dégager le sens profond. On peut tenter de ramener à quelques antinomies les chefs de séparation, voir si l'examen des principes confrontés permet ou non, de croire à la probabilité théorique des rapprochements envisagés.

*Et comme l'*a priori *le plus logique ne peut se passer de l'expérience, nous examinerons dans une dernière partie les symptômes objectifs de réunion, d'union ou de simple rapprochement, au sein des confessions plus ou moins morcelées, d'une part, entre les grandes confessions séparées, d'autre part.*

Ces deux éléments, théorique et concret, mis en valeur, il restera, comme pour toute évolution humaine, la part de contingence qui dépasse toute analyse, et qui semble devoir à jamais empêcher l'histoire d'être une science absolument rigoureuse.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I. — Ouvrages catholiques.

Tabaraud : *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des communions chrétiennes;* par M. Tabaraud ancien prêtre de l'Oratoire. Paris, Gauthier, 1824, in-8°, xvi — 509 p.

Abbé Charles Quénet : *L'unité de l'Eglise.* Paris, Gigord, 1924, in-16, 173 p.

Charles Journet : *L'union des Eglises.* Collection la *Vie chrétienne.* Paris, Grasset, 1927, in-12, 301 p.

Raymond Janin : *Les Eglises orientales et les rites orientaux.* Deuxième édition. Paris, 5, rue Bayard, s. d., xii — 655 p.

Michel d'Herbigny : *L'anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave.* Paris, Bloud et Gay, 1922, in-8°, 158 p.

Gabriel Brunhes : *Christianisme et catholicisme.* Deuxième édition. Paris, Beauchesne, 1924, in-12, xxix-460 p.

II. — Ouvrages anciens-catholiques.

François de Baader : *Le Catholicisme d'Orient et d'Occident.* Traduit par Frédéric de Rougemont. Neuchatel, Michaud, s. d. (1840), in-8° 108 p.

Ignace Doellinger : *L'Eglise et les Eglises.* Paris, Casterman, 1862, in-12, xxiii-366 p. [1].

— *Conférences sur la réunion des Eglises.* Paris, Fischbacher, 1880, iii-168 p.

E. Michaud : *Programme de réforme de l'Eglise d'Occident,* Paris, Fischbacher; 1872, in-12, 192 p.

III. — Ouvrages orthodoxes.

W. Guettée : *Exposition de la doctrine orthodoxe accompagnée des différences qui se rencontrent dans les autres Eglises chrétiennes.* Paris, Saint-Pétersbourg et Londres, 1866, in-32, xli-486 p.

1. *Ce volume appartient à la période romaine de Doellinger, mais les conclusions font pressentir le second ouvrage.*

Vl. Soloviev : *La Russie et l'Eglise universelle.* Quatrième édition. Paris, Stock, 1922, LXVII-336 p.[1].

Khomiakov : *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient.* Lausanne et Vevey, B. Benda, 1872, in-8°.

IV. — Ouvrages anglicans.

Documents on christian Unity, 1920-1924. Edited by G. K. A. Bell Dean of Canterbury, Oxford, 1924, in-8°, XX-382 p.

Rev. Kenneth D. Mackenzie : *The Confusion of the Churches.* London Ph. Allan, 1925, in-8.

V. — Ouvrages protestants.

Nathan Soederblom : *Christian Fellowship or the united Life and Work of Christendom.* New-York, London etc... Fleming H. Revell Company, in-12, 212 p.

Henri Monnier : *Vers l'union des Eglises.* Paris, Fischbacher, 1926, in-8°, 95 p.

La conférence universelle du christianisme pratique. Stockholm, 19-29 août 1925. Editions du christianisme social, 1926, in-8°, 288 p.

La conférence œcuménique de Lausanne « Foi et Organisation », août 1927. Paris, Fischbacher, 1928, 80 p.

Foi et Constitution. Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne, 3-27 *août* 1927. Paris, Attinger, 1928, in-8°, XVIII-626 p.

Revues :

Catholiques.

Irenikon. Prieuré d'Amay-sur-Meuse (Belgique), 1926, *sq.*

L'Union des Eglises. Paris, 5, rue Bayard, 1922, *sq.*

Vieille-catholique.

Internationale kirchliche Zeitschrift (Revue ecclésiastique internationale), Berne, Stämpfli, 1893, *sq.*

Libre-catholique.

L'unité spirituelle. Paris, 72, rue de Sèvres, 1924, *sq.*

Orthodoxe.

L'Union chrétienne. Paris, 1859-1892.

Anglicanes

Christian East, — The Church Union Gazette, — etc... etc...

Protestantes.

Una Sancta (publiée par la *Hochkirchliche Vereinigung*). Stuttgart, Frommans, 1925-1928.

Die Eiche. Munich, Chr. Kaiser.

The Christian Union Quarterly. — Baltimore.

Oecumérique.

Stockholm. — Gœttingen, 1928, sq.

1. *Soloviev est orthodoxe de traditions, mais sa pensée est toute catholique.*

Première partie

LES SCHISMES

On peut se demander s'il a jamais existé un christianisme unifié. Même à l'aurore des temps chrétiens, y a-t-il eu un corps de fidèles baptisés, reconnaissant un *credo* bien défini sous l'autorité d'un clergé autorisé? Sous cette forme expresse, non sans doute, et comme les ruptures, l'unité a son histoire. Les premières communautés ont leurs conservateurs, les Judaïsants, et leurs libéraux, les missionnaires des Gentils. Saint Pierre est, avec quelques nuances, dans le premier camp, saint Paul dans le second [1]. Dans le domaine du salut, saint Paul met au premier plan la foi, saint Jacques, les œuvres; le premier est protestantisant, le second, catholicisant.

Il reste vrai qu'il n'y a point de schisme dans les premières communautés chrétiennes, qu'elles ont une même foi dans la paternité divine, dans le salut apporté par le Christ, dans les dons du Saint-Esprit, — que les fidèles entrent dans l'Eglise par le baptême administré au nom du Seigneur Jésus à défaut de la formule trinitaire complète, — qu'ils ont un même esprit de charité, — qu'ils acceptent, après quelques contestations l'universalisme chrétien [2], — que l'autorité d'un saint Paul semble avoir suffi à calmer les divergences des Corinthiens qui s'engouaient d'un homme plutôt que du Maître [3]. Sans doute, l'organisation, la hiérarchie sont-

1. Cf. *Galates*, II, 7-14.
2. Cf. *Actes*, XV.
3. 1re Ep. aux *Corinthiens*, tout le premier chapitre.

elles lentes à s'établir et surtout à se centraliser, mais depuis Newmann, les Catholiques ont généralement cessé de croire, avec Bossuet, que la vérité avait tout d'abord atteint sa perfection.

Les voies particulières vont bientôt être suivies, tantôt par un théoricien plus ou moins solitaire, tantôt par des groupes plus ou moins nombreux. Devant l'imprévu, la majorité inquiétée dans ses traditions, se resserre et cherche à définir sa foi dans des assemblées, dites *conciles*. Les opposants aux formules conciliaires seront par là même *hérésiarques* s'ils énoncent une doctrine propre, *hérétiques* s'ils se contentent d'en suivre une. Parmi les hérésies, beaucoup furent éphémères, mais la plupart ont transmis leur courant, sans nécessairement garder leur nom. Dans un bassin fluvial, un seul cours d'eau porte jusqu'au bout son nom primitif; ce n'est même pas toujours le cas pour les doctrines.

Parmi les hérésies, les unes portent sur l'extérieur, sur une question d'attitude à prendre, de discipline à observer; d'autres sont plus profondes et ont pour objet la vie morale personnelle; d'autres enfin sont plus élevées, métaphysiques, théologiques et touchent en général au dogme de la Trinité.

§ I. — Les schismes des 1ers siècles.

Nous passerons sommairement sur les schismes éteints sous leur forme historique. Au IIe siècle, les *Ebionites* [1] admettent la nécessité des anciennes pratiques juives; les *Gnostiques* développent une méta-

1. Origine inconnue; d'après Epiphane, disciples d'Ebion, lui-même disciple de Cérinthe gnostique du 1er siècle, qui ne reconnaissait que la messianité, non la divinité du Christ.

physique ésotérique et font du salut l'objet d'une connaissance (*gnose*); les *Montanistes*[1] réagissent contre les uns et les autres, au nom des intuitions personnelles de la foi et revendiquent une sorte de sacerdoce universel. Au IIIe siècle, les *Novatiens*[2] sont des *purs*, refusant toute absolution aux chrétiens retombés même passagèrement dans l'idolâtrie; les *Sabelliens*[3] n'admettent que la Trinité économique, c'est-à-dire différents modes d'action d'un même Dieu, non la Trinité d'essence ou ontologique. Au IVe siècle, les *Donatistes*[4], à l'instar des Novatiens, regardent comme nuls les sacrements donnés par les clercs ayant faibli devant Dioclétien. D'une autre ampleur, d'une tout autre portée, l'*arianisme*[5] faillit devenir la croyance de la chrétienté au début du IVe siècle; les Ariens n'admettaient pas la *consubstantialité* du Fils, le reconnaissant comme la plus haute et la première née des créatures, non comme un Dieu engendré. Contre l'arianisme, le concile de Nicée (325) complété par celui de Constantinople (381), ou peu après, dressa le *Credo* resté intangible, à un mot près[6].

Entre ces premières ruptures et le schisme byzantin, deux autres prennent place au Ve siècle, et, sans jamais avoir atteint l'ampleur du grand schisme d'Orient, ont persisté jusqu'à nos jours. L'un et l'autre ont pour origine des thèses diamétralement opposées sur la nature du Christ. Nés et condamnés à peu d'années de distance, ils soulignent, l'un, son humanité, l'autre, sa divinité.

1. Disciples de Montan, hérésiarque de Phrygie.
2. Disciples de Novatien, antipape en 251.
3. Disciples de Sabellius, de Ptolémaïs, anathématisé en 261.
4. Disciples de Donat évêque de Carthage déposé en 315.
5. Du nom d'Arius (280-336), prêtre d'Alexandrie.
6. Le *Filioque* dont nous parlerons plus loin à propos du schisme byzantin.

Nestorius, patriarche de Constantinople en 428, souleva, lors de Noël, la réprobation de ses moines, par des déclarations hostiles à la maternité divine de la Vierge. Elle est, disait-il, mère du Christ, non mère de Dieu (Θεοτόκος). Il voulait qu'on distinguât expressément les deux natures, divine et humaine, de Jésus-Christ. Le Logos s'est uni à un homme naturellement complet et l'a fait participer à son apothéose [1]. Nestorius paraissait conclure à la dualité des personnes en Christ. Cyrille, patriarche d'Alexandrie, attaqua violemment son collègue et le dénonça au pape Célestin comme suspect de pélagianisme [2]. Après une longue controverse, un concile fut réuni à Ephèse en 431; Cyrille s'en fit attribuer la présidence. Nestorius fut condamné par contumace, et Marie, proclamée Mère de Dieu, à la joie bruyante des Ephésiens qui possédaient une basilique au nom de la Vierge, et montraient à Ephèse son tombeau voisin de celui de l'apôtre Jean. La ville d'Edesse devint le centre des Nestoriens jusqu'au jour où l'empereur Zénon ferma leur école où venaient étudier aussi des prêtres perses (489). Un nestorien, Thomas Barsumas devenu évêque de Nisibis (Nézib) rallia ses coreligionnaires dispersés qui passèrent la frontière perse. Le nestorianisme devint une sorte d'Eglise d'Etat en

1. Une thèse analogue mais moins dualiste : *l'adoptianisme* de Félix, évêque d'Urgel, sera développée à la fin du VIII^e^ siècle. Si le détail des hérésies est indéfini, le choix de leurs grandes lignes est très limité.

2. Le pélagianisme, condamné à Ephèse en même temps que le nestorianisme, est la doctrine du moine breton Pélage qui repoussait la thèse augustinienne de la transmission par génération, d'une souillure originelle, pour ne retenir que le péché volontaire. Le *semi-pélagianisme* fut soutenu par le moine Cassien de Marseille, Vincent de Lérins etc... l'homme est affaibli par la chute, mais peut s'orienter vers Dieu, et la grâce achèvera son salut. La thèse radicale de saint Augustin prévalut au concile d'Orange (529), mais le semi-pélagianisme est resté au fond, la doctrine romaine, comme le prouva la réaction catholique contre les Protestants et les Jansénistes directement fidèles à saint Augustin. D'ailleurs il n'y eut jamais d'Église pélagienne.

Perse, et quand vint la conquête arabe, il fut non seulement toléré, mais protégé. Lorsque Bagdad fut fondée vers le milieu du VIII^e siècle, le *catholicos* s'y fixa. La jeune Eglise nestorienne se fit largement missionnaire, gagna de nombreux fidèles en Asie centrale et se répandit aux Indes parmi le groupe des « chrétiens de saint Thomas » fixés sur la côte de Malabar[1]. Aujourd'hui, le patriarche ou catholicos nestorien réside à Kotchanès dans le Kurdistan; la majeure partie de ses fidèles vit dans la province d'Ourmiah. Leurs frères orientaux ont un *métropolite de Malabar et des Indes*; sur divers points négatifs : culte des images, confession etc.., les Nestoriens ont adopté les principes protestants.

★

La thèse opposée: l'unité radicale de nature du Christ, le Logos devenant chair sans rien perdre de lui-même, était en germe chez Cyrille d'Alexandrie. Parler de deux natures, c'était parler de deux fils : « ὁ δύο φύσεις λέγων, δύο λέγει υἱούς ». Un archimandrite des environs de Constantinople, EUTYCHÈS, renforça le cyrillisme : le corps de Jésus-Christ est un corps céleste, non consubstantiel au nôtre. Un concile fut encore réuni à Ephèse en 449 par l'empereur Théodose II. Il fut troublé par les violences des partisans d'Eutychès, au premier rang desquels, le président même du concile, Dioscure, patriarche d'Alexandrie. Le pape, averti, se plaignit à l'empereur du *brigandage d'Ephèse* (*latrocinium ephesinum*). Un nouveau concile s'ouvrit en 451 à Chalcédoine, et cette fois, Eutychès fut condamné à

1. D'après la tradition, l'apôtre saint Thomas aurait évangélisé les Indes.

l'exil. Le symbole de Chalcédoine maintint la distinction des deux natures et l'unité de la personne du Christ. Le nestorianisme reprenait presque figure d'orthodoxie. Le *parti égyptien* déclara qu'il fallait s'en tenir au concile d'Ephèse, suivit son patriarche, et avec lui, l'hérésie *monophysite*. L'Eglise séparée d'Egypte eut, dès lors, à Alexandrie, un patriarche particulier en face du patriarche melkite[1]; elle maintint dans ses rites l'existence de la langue copte, d'où le nom qu'on lui donne indifféremment d'Eglise copte ou monophysite. L'Abyssinie suivit l'Egypte d'où elle avait reçu le christianisme, et eut une sorte de patriarche appelé *abbuna*.

Les Eglises de Syrie ont été gagnées au monophysisme au milieu du VI^e^ siècle (546) par le moine Jacob Baradai [2], d'où le nom de *Jacobites* pris par les dissidents. Le « patriarche de la cité d'Antioche et de tout l'Orient » réside en fait au couvent de Deïr Zagfaran, près de Diarbékir; il domine sept archevêchés et dix évêchés, mais a reconnu l'autonomie des Eglises de Jérusalem, de Chypre et de la Géorgie.

Les Arméniens ont en majorité adopté le monophysisme mitigé de Cyrille et s'en tiennent aux trois premiers conciles (Nicée 325, 1^er^ de Constantinople 381, Ephèse 431); [3] ils refusent d'aborder la question des deux natures, réglée à Chalcédoine, se bornant à com-

1. Le patriarche melkite ou orthodoxe s'intitule « pape des papes, 13^e^ apôtre, etc... — le patriarche dissident porte un titre aussi varié : « Très saint père, patriarche d'Alexandrie, de toute l'Egypte, de la Nubie, de l'Abyssinie, de la Pentapole et de tout le pays évangélisé par saint Marc. » Il dirige quatorze diocèses.

2. Baradaï est un surnom et signifie « guenilles, à cause des déguisements auxquels Jacques (ou Jacob) avait recours pour tromper la police impériale » (le p. Janin, *op. cit.*, p. 459). Son vrai nom était Zanzalos.

3. Ils déclarent réprouver Eutychès autant qu'Arius et Nestorius. Cf. Ormanian : *L'Eglise arménienne*. Paris, 1910

parer leur union à celle de l'âme et du corps. Leur patriarche ou *catholicos* réside à Etchmiadzin (Arménie russe); il existe à Constantinople, Jérusalem, Sis, Aghtamar, des catholicats subordonnés. Les Arméniens prennent volontiers le nom de *Grégoriens* en souvenir de leur premier apôtre Saint Grégoire l'illuminateur; beaucoup d'Arméniens sont du reste unis à Rome ou à Byzance, et d'autres se sont rattachés au protestantisme.

★

La controverse *monothélite* (volonté unique) suivit de près celle des deux natures, leur fusion ou leur distinction impliquant logiquement une volonté simple ou double; mais la première thèse semblait requise par l'unité de personne sur laquelle tous étaient d'accord. Le monothélisme parut orthodoxe jusqu'au jour où le concile *in trullo* de Constantinople (680) le rendit hérétique, la nature humaine et la nature divine devant s'exprimer en deux volontés. Les *Maronites* [1] du Liban adhérèrent au monothélisme, peut-être par hostilité envers Byzance, mais dès le XII^e^ siècle, ils entrèrent en relations régulières avec l'Eglise romaine, et sous Grégoire XIII [1572-1585], ils se rallièrent entièrement à elle [2]. Ils ont un patriarche titulaire d'Antioche, avec juridiction sur Tyr, Tripoli, Alep, Damas, Nicosie.

1. Du nom de l'ermite saint Maron, mort vers 420.

2. C'est donc par erreur que certains manuels les appellent dissidents. — Les Maronites fixés à Paris ont, rue d'Ulm, une église de rite oriental, mais parfaitement unie à Rome.

★

Les schismes précités ont un caractère nationaliste assez apparent : rivalité de patriarcats (Constantinople, Alexandrie, Antioche), — distinctions ou oppositions ethniques etc... Mais il ne faut pas méconnaître la portée philosophique ou théologique des problèmes posés. Dans quelle mesure l'existence humaine et l'existence divine du Christ restent-elles distinctes, dans quelle mesure le Christ a-t-il revêtu pour la régénérer l'existence humaine? Pour le *docétisme* lié au gnosticisme, cette existence n'est qu'une apparence; mais l'orthodoxie craignait qu'en ce cas, le salut de notre race fût lui-même compromis. La forme des problèmes et le détail des discussions peuvent assurément paraître périmés dans leur subtilité. Mgr Duchesne rappelait, avec le ton d'édifiante ironie de Jérome Coignard, l'anecdote suivante, en s'affligeant qu'on se fût séparé pour si peu : « Au lendemain de la crise arienne (362), Athanase revenu d'exil rassembla autour de lui quelques débris de l'épiscopat orthodoxe. Ces confesseurs se prirent aussitôt de querelle. Les uns ne reconnaissaient en Dieu qu'une seule hypostase, les autres en voulaient trois. Le grand évêque les écouta patiemment, puis il rendit ce jugement digne de Salomon : « Je vois bien que vos termes diffèrent; mais au fond, vous entendez la même chose, vous pouvez donc vous donner la main. » Ils s'embrassèrent. » [1]. Et ailleurs : « Cyrille est la grande autorité des Monophysites; c'est aussi la grande autorité des Orthodoxes, ce qui prouve qu'il est et qu'il a toujours été possible de s'entendre » [2].

1. L. Duchesne : *Eglises séparées*, p. 57-58.
2. *Loc. cit.*, p. 35.

§ II. — Le Schisme grec.

Nous arrivons au grand schisme du Moyen-Age; le schisme d'Orient a devancé le grand schisme d'Occident, mais tandis que celui-ci s'est terminé au concile de Bâle par la victoire de Martin V sur l'opposition conciliaire, celui-là dure encore et sa fin n'apparaît pas.

Les causes en sont nombreuses, avant tout les prétentions rivales des deux capitales de l'empire romain : la vieille Rome, païenne avant d'être le centre de la chrétienté, la ville de Constantin officiellement chrétienne avant d'être capitale turque. La première était tombée sous les coups des Barbares en 476, la seconde survécut de près d'un millénaire et ne succomba qu'en 1453.

C'est ensuite la haine de nations ou de races. Latins et Grecs différaient d'esprit, les uns ayant toujours gardé la rude simplicité de la domination romaine *(tu regere imperio populos, memento)*, les autres restant subtils comme de vrais fils d'Ulysse. Les croisades, la quatrième en particulier, avaient exaspéré leur antagonisme; l'empire latin de Constantinople incarnera la raison politique du conflit.

Le schisme final de 1054 fut précédé de ruptures partielles. Constantinople passa momentanément à l'arianisme (343-382); puis vint le schisme du patriarche *Acace* [471-489] favorable à l'eutychianisme; commencé en 484 il dura plus que la personne du patriarche et finit en 518. Ce fut ensuite le monothélisme, doctrine de l'unité de volonté dans le Christ (en dépit des deux natures définies à Chalcédoine), et qui fut orthodoxe

avant de devenir hérétique (640-680). La querelle des images s'étendit de 726 à 843, sous les empereurs isauriens. Enfin le schisme avorté de Photius fut le prélude de la grande séparation. Il convient de nous y arrêter à ce titre et en raison de l'erreur fréquente qui la fait commencer avec lui.

PHOTIUS

Photius, né vers 815, était un savant grec d'une rare culture[1], et un ambitieux d'une rare souplesse. Parent éloigné de la famille impériale, il sut faire tourner à son profit la destitution du patriarche Ignace (857) par le césar Bardas[2]. Mais simple laïque, il dut recevoir en quelques jours tous les ordres inférieurs à sa haute promotion.

Sollicité de reconnaître Photius, le pape Nicolas Ier réserva sa décision; il envoya des légats qui se laissèrent circonvenir. Averti ensuite des irrégularités de la déposition du patriarche Ignace, il finit, en 863, par déclarer anticanonique et nulle l'élévation de Photius au patriarcat. L'empereur soutint son patriarche, et les rapports s'envenimèrent d'autant plus, que Rome et Byzance se disputaient alors les Bulgares. A son hostilité instinctive contre la primauté romaine, l'Orient ajoutait un ressentiment plus vif depuis la restauration d'un empire d'Occident en l'an 800, estimant qu'il n'y avait qu'un empereur légitime, celui qui résidait à Byzance. La thèse officielle des Orientaux était que le pape tirait

1. Sa *Bibliothèque des* 10.000 *livres* en témoigne. C'est le titre de son journal de lectures annotées. Il contient d'abondants extraits d'ouvrages disparus depuis.
2. Oncle et tuteur du jeune empereur Michel III.

sa primauté de sa résidence à Rome, mais que précisément, Constantinople ou la seconde Rome avait succédé à la première, tombée aux mains des rois barbares.

Toutefois, le pontife essayait encore en 866 de résoudre à l'amiable le conflit; mais en 867, Photius publia une lettre convoquant à un concile les évêques relevant de son patriarcat. Le document énumérait les griefs variés des Orientaux, certains métaphysiques comme l'addition du *Filioque*, d'autres disciplinaires comme le jeûne du samedi, imposé par les Latins. La rupture se fit, mais ne dura guère. La même année, le chambellan impérial Basile assassinait ses maîtres : l'empereur Michel et le césar Bardas, et peu après, faisait revenir Ignace, le patriarche dépossédé (26 novembre 867). Le vieillard régenta son Eglise encore dix ans, et à la demande de son maître, adressa un archevêque de sa mouvance aux Bulgares.

A la mort d'Ignace (23 octobre 877), Photius sut rentrer en grâce, même auprès du pape Jean VIII, récupéra son patriarcat, puis présida le 13 mars 880 un synode d'évêques, où figuraient des légats pontificaux et eut le triomphe de s'entendre appeler avec leur assentiment évêque universel et pontife suprême : ἀρχιερεὺς μέγιστος. Le pape Jean VIII ne reconnut point ce rival, ni *a fortiori* ce supérieur; il le condamna. Photius, encore excommunié par Marius Ier et Etienne VI, fut en outre exilé par l'empereur Léon le philosophe. Il mourut en Arménie à la fin du siècle; l'union fut rétablie avec Rome, le schisme était ajourné.

CÉRULAIRE

Avec Michel Cérulaire, moine élevé au patriarcat de Constantinople en 1043, la rupture devint définitive. Les moines grecs étaient fort attachés au détail de la tradition, portant par exemple sur le port de la barbe ou l'usage à tel jour, de tel aliment. Photius dans son encyclique préliminaire au concile de 879-880, avait longuement énuméré les innovations latines. En outre certains actes pontificaux blâmés par les Catholiques eux-mêmes avaient froissé fortement l'Orient : « les interventions politiques à Constantinople des papes de « l'âge de fer », en particulier celle de Sergius III déposant le saint et courageux patriarche Nicolas Mysticos pour complaire à l'empereur Léon VI, celle de Jean XI, reconnaissant le patriarche Théophylacte, un débauché de 16 ans, frère de l'empereur Lacapène, avaient scandalisé les moines grecs. »[1] Cérulaire parut, avec plus de gravité que Photius, représenter la protestation, comme l'indépendance complète de l'Orient. En 1054 il ordonnait la fermeture des églises latines. La querelle se compliquait d'une vieille affaire territoriale; en 732 l'empereur Léon III l'Isaurien, maître officiel encore de l'Italie, avait voulu rattacher au patriarcat de Constantinople la Calabre, la Sicile et l'Illyricum occidental; Nicéphore Phocas [963-969] avait ajouté l'Apulie, créé un archevêché grec à Otrante et commencé à interdire le rite latin dans l'Italie méridionale. Le siège de Rome était occupé au temps de Cérulaire par un pape aussi énergique et ambitieux que le patriarche, Léon IX. Les légats pontificaux adressés à Constanti-

1 Abbé Quénet : *L'unité de l'Eglise*, p. 60.

nople furent mal reçus. Cérulaire se gêna d'autant moins à leur endroit que Léon IX venait de mourir (le 19 avril 1054). Le samedi 16 juillet 1054, ils déposaient sur l'autel de Sainte-Sophie la bulle excommuniant le patriarche. Il y eut une vraie émeute, déclenchée sans doute par Cérulaire, et qui faillit détrôner Constantin IX plus conciliant que son patriarche.

Le schisme oriental apparaît donc comme le résultat d'une opposition séculaire entre les deux moitiés de l'empire romain. Il est la transposition dans l'ordre ecclésiastique, de la division politique opérée par Théodose en 395. Le fond de la querelle est une question de primauté entre Rome et Constantinople. Le patriarche grec admet, d'ailleurs, que son action ne s'étende qu'à l'Orient, et reconnait au pape le titre de patriarche d'Occident; il le veut bien comme collègue mais non comme chef. Si les Églises orientales reconnaissent à l'apôtre Pierre le premier rang dans le collège ecclésiastique, elles distinguent entre une primauté d'honneur et une primauté de juridiction et nient en tout cas la transmission de ses prérogatives aux évêques de Rome.

Les autres *innovations* reprochées aux Latins sont d'ordre théologique; c'est d'abord l'addition partie d'Espagne, adoptée par tout l'Occident, du *Filioque* au Symbole de Nicée. On avait dit d'abord, contre l'hérésiarque Macédonius, que le Saint-Esprit procède du Père[1]; on voulut plus tard préciser que, troisième personne de la Trinité, il procède des deux premières. Les Grecs, dès Photius, protestèrent contre la retouche faite

1. D'après le texte de Jean XV, 26. Le concile de Constantinople (381) affirme donc la divinité du Saint-Esprit; diverses églises occidentales, partant, semble-t-il, des textes de Jean (XV. 26 et XVI. 13 à 15) ajoutèrent

au document *ne varietur* de Nicée-Constantinople, et portant la question sur le terrain métaphysique, déclarèrent que le Père seul, étant principe absolu, source de l'Être, rien ne saurait découler que de lui. — Les Grecs écartent ensuite la forme latine de la croyance au purgatoire; ils n'admettent pas que dans l'au-delà, les âmes défuntes puissent expier ou mériter, mais leur concèdent comme les Latins, les bienfaits de la prière et de la messe. Enfin, dans les *usages*, ils reprochent aux Occidentaux le remplacement du pain sans levain, par du pain azyme, et le retranchement de la coupe. Nous nous en tenons à l'essentiel. On peut voir dans des traités orthodoxes des listes beaucoup plus complètes d'*erreurs* des Eglises non orthodoxes [1].

Le schisme de Constantinople entraîna progressivement celui de tout l'Orient, parfois explicitement, volontairement, parfois implicitement, sans action propre des Églises ainsi séparées. Evangélisées par Byzance, les Églises d'Orient lui sont restées fidèles, sans toujours lui rester d'ailleurs subordonnées. Cérulaire fut suivi par les patriarches melkites d'Alexandrie et de Jérusalem; celui d'Antioche resta fidèle à Rome, mais son successeur, Théodore III, fit défection comme ses collègues; puis vinrent les Églises plus ou moins autonomes de Chypre, du Sinaï, du Mont Athos, — puis les Roumains et Bulgares alors unis, et les Slaves : Serbes et Russes. — Les dissidents antérieurs : Mono-

au VI^e^ siècle « et du Fils ». C'est sous Benoît VIII [1012-1024] que le *Filioque* aurait été incorporé officiellement au *Credo*. Les Grecs protestent plus peut-être contre une retouche à un texte officiel que contre une « hérésie ».

1. Par exemple dans *l'exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe* par W. Guettée, 1866. — Les Grecs soulevaient au XI^e^ siècle trente-cinq griefs contre les latins; ils en comptaient cent huit à la fin du XIV^e^ siècle. Le père Janin estime qu'il peut y en avoir aujourd'hui cent cinquante.

physites et Nestoriens continuèrent jusqu'à nos jours leur évolution séparée.

Le progrès des Turcs dans la péninsule des Balkans y arrêta la vie théologique. La chute de Constantinople fit baisser le prestige religieux de l'antique Byzance. Un nouveau patriarcat, celui de Moscou, érigé en 1589, se regarda volontiers comme le centre de ralliement des chrétiens d'Orient. Supprimé en 1721 par Pierre-le-Grand qui le remplaça par un Saint-Synode à sa dévotion, le patriarcat ne ressuscita qu'en 1917, après la chute des tzars. Mais sous une forme ou une autre, la Russie fut autonome à l'égard de Constantinople. Au XIX^e siècle, époque du grand réveil des nationalités, les divers États des Balkans organisèrent des Eglises *autocéphales*, ne reconnaissant plus qu'une primauté d'honneur au patriarcat œcuménique bien affaibli.

L'orthodoxie orientale se subdivise aujourd'hui entre les groupes suivants :

I. — *Eglise grecque.*

1° Patriarcat de Constantinople (momentanément supprimé par les Turcs en 1925), réduit à quelques centaines de milliers de fidèles, résidant surtout en Thrace orientale;

2° Eglise synodale d'Athènes; son autonomie de fait remonte à 1833; elle fut reconnue en 1850;

3° Archevêché de Chypre, détaché au v^e siècle (431) du patriarcat d'Antioche;

Enfin, l'Eglise orthodoxe éparse en Anatolie (Césarée, Konieh, Chalcédoine), — l'Eglise d'Amérique (1922), l'archevêché d'Australie (1924) relèvent théoriquement du patriarcat œcuménique.

II. — *Eglise Melkite.*

Nous avons déjà rencontré ce terme. Melkite est le nom donné par les dissidents monophysites à l'Eglise *impériale* dont ils se séparaient. Exactement, les Melkites ou Melchites sont les adhérents au décret de l'empereur Marcien rendant exécutoires les décrets du concile de Chalcédoine contre Eutychès et Dioscure. Les rebelles furent dits *Mardaïtes.*

Mais, comme le schisme monophysite est antérieur au grand schisme oriental, melkite n'équivaut pas rigoureusement à grec; le terme de *gréco-arabe* est plus heureux; il y a aussi des Melkites romains (environ 150.000). Nous ne citons ici que les orthodoxes :

1° Patriarcat d'Alexandrie, longtemps infime à côté de son rival copte, mais fortifié par l'immigration;

2° Patriarcat d'Antioche;

3° Patriarcat de Jérusalem;

4° Archevêché du Sinaï, dépendant jadis, tantôt d'Alexandrie, tantôt de Jérusalem, autonome (*nullius*) depuis 1575.

III. — *Eglises slaves*[1], *Eglise roumaine etc...*

1° *Patriarcat de Moscou* [1589-1721], ce patriarcat né du déclin de Byzance et du déplacement de l avie politique russe de Kiew vers Moscou, marqua pour les croyants orthodoxes, l'existence religieuse d'une *troisième Rome.* Son plus fameux représentant fut le patriarche Nikhon [1652-1666] qui voulut réformer

1. On y comprend les Bulgares, jaunes d'origine, mais slavisés.

quelques textes et usages liturgiques en les unifiant avec les pratiques byzantines. Très attaché à ses traditions et au vieux-slavon de la liturgie, le peuple russe protesta. Ce fut l'origine du schisme *(raskol)* des vieux-croyants *(starovery)* plus connus sous le nom de *Raskolniks* (schismatiques). Pierre-le-Grand supprima le patriarcat et le remplaça par un Saint-Synode assisté d'un procureur impérial. La chute des tsars (1917) permit la restauration du patriarcat, confié après quelques contestations au métropolite de Moscou, Mgr. Tykhon.

Tykhon parut d'abord hostile aux Soviets; un ancien moine : Héliodore, de Tsarytsine fut consacré par deux prélats, anti-patriarche en mai 1921 et fonda l'Eglise nationale rouge; elle semble remplacée par l'*Eglise vivante* fondée en 1922 par le pope Antoine Krasnitsky. A son tour, le métropolite Antonin organisa l'*Eglise renaissante* et recueillit les débris de l'*Eglise vivante* dont le nom devenait paradoxal; il y eut une Eglise *vieille-apostolique*, une *Eglise libre des travailleurs*, des Eglises autocéphales ukrainiennes à Kiew, à Kharkov etc... [1] La révolution de 1917 a marqué l'émiettement ecclésiastique de la Sainte-Russie.

L'exode considérable des Russes attachés à l'ancien régime politique et religieux détermina la fondation d'un saint-synode indépendant à Karlovtsi (Yougo-Slavie); les Russes réfugiés ou déjà fixés en Europe occidentale étaient sous l'administration d'un prélat fort connu chez nous, le métropolite Euloge. Quand après la mort de Tykhon (avril 1925), le métropolite

1. Le protestantisme a fait des progrès en Russie depuis la révolution, et telle autonomie ecclésiastique comme celle de Kiew, se rapproche du calvinisme; au début au moins le sacrement de l'*Ordre* ne fut pas jugé nécessaire, des prêtres mariés purent accéder à l'épiscopat etc...

Serge devint *custode du patriarcat*, les chefs ecclésiastiques des réfugiés refusèrent de le suivre dans son obédience au moins relative (car il a été plus d'une fois emprisonné), envers les Soviets. Ceux-ci établirent au début de l'été de 1927 une sorte de *paix de l'Eglise*, reconnurent le patriarche Serge et son synode de sept archevêques; de son côté, Serge condamna dans son manifeste du 27 juillet les « rêveurs » obstinés à croire au retour de la monarchie.

Cependant, une Eglise à la fois dégagée de l'archaïsme orthodoxe et du soviétisme intégral, s'était constituée après la mort de Tykhon. Son chef était l'ancien professeur d'apologétique Vedenski. Bien que marié, il put devenir évêque, le deuxième Sobor (concile) panrusse (1923) ayant dispensé du célibat le haut clergé lui-même; il devint ensuite métropolite de Moscou. En octobre 1925, il réunit un 3e synode panrusse, et fonda l'*Eglise synodale*, à tendances protestantes. En pleine ascension durant l'année 1926, elle céda bientôt du terrain devant l'Eglise orthodoxe ancienne ou *tykhonienne*. A Pétrograd elle comptait, au printemps de 1927, 36 églises contre 116 *tykhoniennes* et 2 *vivantes*. Par contre, les patriarches l'ont en général soutenue, au détriment de la vieille Eglise [1].

Les autres autonomies orthodoxes nous retiendront moins longtemps :

2. Église bulgare autocéphale, depuis 1870, dirigée d'abord par un exarque, ensuite par un métropo-

1. Cf. pour plus de précisions R. P. Schleigh : *Hiérarchies orthodoxes en Russie soviétique* (*Orientalia christiana*, juin 1928). — Voir aussi *Echos d'Orient*, mars 1928, et l'ouvrage récemment traduit de l'anglais en français, de J.-F. Hecker : *la religion au pays des Soviets*. Paris, Editions sociales internationales, 1928.

lite aidé d'un saint-synode. Cette Église fut excommuniée en 1872 par le patriarche de Constantinople, pour cause de *phylétisme* [1].

3. Église autocéphale serbe (1346-1459, — 1557-1766), — le siège du patriarcat fut Ipek.

En 1848, l'empereur d'Autriche créait un patriarcat de Carlowitz pour les Serbes de Hongrie et de Transylvanie. — L'Église du Monténégro, officiellement indépendante de la Turquie depuis 1766, s'est fondue comme son pays dans la Yougo-Slavie. Celle-ci, après avoir momentanément fixé le patriarcat de la Grande-Serbie à Carlowitz (1920) a définitivement rétabli celui d'Ipek.

4. Église roumaine autocéphale, depuis 1865, reconnue par le patriarche oecuménique en 1885. Sous le régime impérial austro-hongrois, la Transylvanie eut son métropolite autonome à Hermannstadt (décrets de 1864-1869). Une autre métropole fut créée à Czernowitz, en 1873, pour la Bukhovine, la Dalmatie, Trieste et Vienne; son métropolite était alternativement ruthène et roumain. Depuis la formation d'une Grande-Roumanie, l'autorité suprême a été concentrée dans le patriarcat de Bucarest, créé en 1925.

5. Mentionnons simplement les Églises orthodoxes autocéphales de Pologne, de Lettonie, d'Esthonie, de Lithuanie, de Finlande, de Tchéco-Slovaquie, d'Albanie, de Georgie et même du Japon. Celles qui étaient rattachées à l'Église russe, s'en sont dégagées après la Révolution de 1917.

1. On désigne ainsi la prédominance d'un nationalisme religieux. — Constantinople invita le Saint-Synode russe à s'associer à la condamnation; il refusa de le faire, au moins explicitement, d'où rancune de Constantinople.

Il y a du reste des groupes considérables de Slaves catholiques : les Polonais, les Croates, les Théco-Slovaques. Rome a détaché des rangs orthodoxes les Uniates auxquels leurs rites orientaux sont laissés [1]. Mais aux yeux des Orthodoxes, l'uniatisme représente la latinisation de l'Orient.

On voit à quel degré de morcellement est arrivée l'Orthodoxie. Tout État nouveau s'est donné une Église autonome. Le césaropapisme byzantin a eu des imitations multiples. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, que le nationalisme religieux ait un chef politique. En cette année 1930, seules la Bulgarie et la Yougo-Slavie possèdent un roi d'âge adulte, capable de protéger l'orthodoxie comme il est béni par elle. La Roumanie n'a qu'un enfant-roi de 7 ans. Les autres États sont des républiques. Le sentiment national suffit au schisme, et sauf à l'égard des Bulgares théoriquement condamnés, le patriarche œcuménique a d'ailleurs accepté, sans amertume apparente, l'état de fait ainsi généralisé dans son antique Eglise [2].

1. Cf. III[e] partie, chap. I[er].

2. On trouvera d'abondants détails historiques et religieux dans l'ouvrage du P. Janin cité à la bibliographie. Les amateurs de statistiques pourront se reporter à son *Tableau synoptique des Eglises orientales*, p. 615-620. — Le tableau des patriarcats que nous donnons à la page suivante est fait sur un plan différent.

Dissidents		
Orthodoxes.	Grecs	Patriarcat œcuménique
		Colonies à l'étranger (Amérique, Australie, etc...)
		Saint Synode
		Archevêché de Chypre
	Melkites	Patriarcat d'Alexandrie
		— dit d'Antioche
		— de Jérusalem
		Archevêché du Sinaï
	Slaves	Patriarcat serbe
		Patriarcat russe
		Exarquat bulgare
		Eglise autocéphale de Pologne
		— — Tchécoslovaquie
	Divers	Eglise autocéphale d'Albanie
		— — de Finlande
		— — d'Esthonie
		Patriarcat roumain
		— géorgien
Monophysites		Patriarcat copte
		Métropolite abyssin (abbuna)
		Patriarcat jacobite de Jérusalem
		Catholicat-orthodoxe du Malabar
Arméniens-grégoriens		Patriarcat suprême
		—
		Catholicats
Nestoriens.		Catholicat des Chaldéens-Nestoriens
		Métropolite du Malabar et des Indes

1. Nous n'avons pas dans ce tableau noté les organisations catholiques comme la Pologne ou la Tchécoslovaquie.

utocéphales, etc...

Siège central ou résidence	Catholiques romains
Constantinople	Ancien patriarcat latin représenté par un délégué apostolique pour les rites orientaux. Résidence à Pancaldi-Constantinople
Athènes	Evêché
Alexandrie ou le Caire	Patriarcat latin
Damas	3 Patriarcats
Monastère de St Constantin et Ste Hélène	Patr. latin (Jérusalem et Chypre)
	1° Patriarcat latin, résidence à Rome.
	2° Patriarcat des Melkites-unis de Syrie, Palestine, Egypte
	3° Patriarcat maronite
Ipek	Evêché de Krijevtsi
Moscou Sofia Varsovie Prague	Vicaire apostolique
métropoles Viborg Tallin (Revel)	
Bucarest Tiflis	Province de Transylvanie
Le Caire Axoum	Vicaire apostolique résident à Alitiena (Tigré)
Deïr-Zagfaran Kottayam	Archevêché
Etchmiadzin Constantinople	Patriarcat de Cilicie, résidence à Rome; *locum tenens* à Constantinople
is ghtamar	
Kotchanès	Patriarcat des Chaldéens catholiques, dit de Babylone, résidence à Mossoul ou à Bagdad. 4 Vicariats apostoliques.

es, même uniates, de pays où l'Eglise romaine est celle de la majorité

§ III. — Les schismes protestants.

Entre le schisme grec et la Réforme du XVI^e^ siècle, près de 500 ans s'écoulèrent. Ce n'est pas que l'Église d'occident ait vécu sans schismes de 1054 à 1520.

La Réforme est l'aboutissant d'une série de crises, et les Protestants n'ont pas de peine à se trouver des ancêtres, non plus que les Réformateurs, des précurseurs, fondateurs ou non de sectes. Au IX^e^ siècle, Claude évêque de Turin (vers 820), est l'adversaire du culte des images; — au XII^e^ siècle, Arnaud de Brescia (1139-1155) qui chasse de Rome le pape Eugène III, est surtout un agitateur politique, mais il combat aussi les richesses de l'Église et finit sur le bûcher. Pierre Valdo (1155-1184), le marchand de Lyon, qui prend à la lettre le conseil du Christ au jeune homme riche, annonce saint François d'Assise; il fait traduire la Bible en langue populaire, il fonde la petite Église très individualiste des Vaudois dont le culte sobre et l'amour de la Bible, ainsi que les persécutions subies, présentent de si fortes analogies avec le protestantisme, qu'ils finiront par s'unir à lui au synode d'Angrogne (1532). Les Albigeois dont l'essor fut brisé à Muret, par la lourde féodalité septentrionale (1213), doivent être cités avec réserves, étant teintés de manichéisme. — Wyclef (1324-1384), professeur à Oxford, attaque les richesses monastiques, veut rendre comme Valdo, la Bible accessible à la foule, est prédestinatien comme le sera Calvin. Son disciple Jean Huss (1369-1415), professeur à Prague, représente l'opposition religieuse et nationale du peuple tchèque dont il est resté le héros. Admettant que l'Église visible d'un

temps peut faillir, il met dans la Bible l'autorité suprême; convoqué à Constance, il y est brûlé [1]. Savonarole (1452-1498), moine dominicain à Florence au temps où Alexandre VI règne à Rome, essaye de faire de la ville des Médicis une pure république chrétienne; il échoue et monte sur le bûcher. Sauf Valdo, tous ces grands *hérésiarques* ont joué un rôle à la fois politique et religieux.

Quels mobiles agitèrent ces précurseurs et ces groupes d'*hérétiques*? Quelles sont, à travers eux, les causes prochaines ou générales de la Réforme?

Parmi ces facteurs et ces mobiles, il en est de négatifs, c'est-à-dire qui pouvaient écarter de Rome, sans forcément conduire ailleurs. C'est d'abord la baisse du prestige pontifical. La *captivité de Babylone* (1309-1378) avait décentralisé la papauté; son séjour à Avignon, avait à l'extrême, développé la fiscalité pontificale, et mis à l'arrière-plan son rôle religieux. L'année même du retour à Rome, le *grand schisme d'Occident* commençait; durant la période qui s'étend de 1378 à 1417, il y eut deux et parfois trois papes. Les évêques crurent trouver une solution à la crise dans trois grands conciles successifs : Pise (1409), Constance (1414-1418), Bâle-Florence (1431-1449); la lutte entre *conciliaires*

1. On connaît la longue et brillante histoire des Hussites, l'héroïsme de Jean Zizka, etc... Un reste irréductible du parti hussite se groupa en 1457 sous la direction du prêtre Michel Braducz et prit le nom de *Frères Bohèmes* ou *Frères de l'Unité*. La bataille de la Montagne blanche (1620) marqua le triomphe des Habsbourg, et jusqu'à l'édit de tolérance de Joseph II (1781), tout ce qui sentait le protestantisme, fut brimé. A cette date, les restes des Frères Bohèmes durent entrer dans l'Eglise luthérienne ou l'Église calviniste, seules reconnues. Du mouvement hussite, procède celui des Frères Moraves, un groupe hussite s'étant fixé à Fulneck en Moravie. Cf. la conférence du Dr H. Vančura, professeur à l'Université de Prague : *Le mouvement des frères de Bohème* (Foi et Vie, cahier B, 1er et 16 déc. 1925).

et pontifes fut vive; les partisans de la suprématie des conciles triomphèrent en 1415 à Constance, et furent battus à Bâle-Florence par Eugène IV; mais en dépit de la victoire finale de la papauté, les consciences chrétiennes qui venaient d'hésiter plus d'un demi-siècle sur l'objet de leur loyalisme, avaient perdu beaucoup de leur respect pour le souverain pontife. Les papes contemporains de la Renaissance, un Alexandre VI, un Jules II, un Léon X, purent charmer les politiciens et les beaux esprits, mais touchèrent peu les âmes religieuses ou les scandalisèrent.

Cause plus ancienne et plus générale, négative encore, l'éloignement à l'égard d'une Église trop mondaine, trop riche et en même temps oppressive : Vaudois, Albigeois, Hussites etc..., repoussaient la mainmise d'un clergé étranger à leur groupe et ne s'imposant point par son austérité. On sait que le Moyen-Age si fervent dans son ensemble, a parfaitement connu l'anticléricalisme, soit gouailleur, soit violent.

L'hostilité à l'égard du clergé, pourra se doubler du désir peu religieux de profiter de ses biens fonciers considérables. C'est assurément l'un des facteurs de la Réforme anglicane et de la Réforme luthérienne. Les *sécularisations* seront une des *idées-forces* de l'adhésion royale ou féodale à ces *Réformes*. La cause négative se complète ici d'un mobile très positif, mais négatif encore religieusement.

Négatifs encore, sont les facteurs économiques et sociaux qui attirèrent en France nombre d'ouvriers des villes, en Allemagne, nombre de paysans, aux doctrines nouvelles. L'instabilité de leur sort les jeta dans une opposition souvent radicale.

Mais les causes positives restent essentielles; elles

sont de deux ordres, intellectuel et religieux; ces deux ordres sont distincts mais unis.

Le facteur intellectuel est commun à la Renaissance et à la Réforme. L'une comme l'autre revient aux sources, veut remonter le fleuve chargé d'alluvions, pour le voir sourdre haut et loin, dans sa fraîcheur première; mais l'esprit des hommes de la Réforme et celui des hommes de la Renaissance diffère; ceux-ci s'adressent à une élite cultivée, admirent l'homme tel qu'il est, sont d'ailleurs volontiers religieux, à condition de transposer le ciel en Olympe, le Christ en Jupiter, le Saint-Esprit en zéphyr céleste; ceux-là s'adressent en hommes d'action à la foule, et loin de glorifier la nature, l'abaissent devant le Dieu créateur et rédempteur. — Il va sans dire que le XVI^e^ siècle a connu bon nombre d'artistes et d'humanistes nettement chrétiens : Durer, Palissy. Théodore de Bèze etc...

L'allure de la Réforme varie selon les pays où elle s'implante. Elle subit en Suède et en Angleterre l'emprise royale, en Allemagne l'action des princes, en Suisse l'atmosphère démocratique. Gustave Wasa, Henri VIII ou Elisabeth ne voulurent pas bouleverser le culte traditionnel, et leur Église fut très conservatrice en son rite et sa hiérarchie, au point que parfois la langue seule marque le contraste avec le culte catholique romain — Le luthéranisme allemand fut plus modérément conservateur, mais prit et garda un tour aristocratique quand il devint l'Église d'une moitié de l'Allemagne; enfin l'aspect assez nu des cultes calvinistes marque, en dehors de raisons spirituelles, une trace permanente de l'empreinte genevoise.

Sans entrer dans le détail historique des Réformes allemande, anglaise, française etc... disons ce qu'il

faut en savoir pour comprendre, d'une part la rupture avec le catholicisme, d'autre part les nuances des diverses confessions protestantes.

1. Le luthéranisme allemand.

Au XVI^e^ siècle, Luther n'est pas le premier qui ait opposé l'Évangile aux traditions humaines. Lefèvre d'Etaples, dès 1512, dans son *Commentaire sur les Epîtres de saint Paul*, développait la thèse essentielle à la Réforme, du salut par la foi, non par les œuvres. Mais l'ampleur du mouvement luthérien, la création rapide d'une contre-Église en face de l'Église romaine, l'influence des idées luthériennes en France obligent dans un travail aussi sommaire à commencer par Luther.

Moine augustin, Luther (1483-1546) hanté par l'idée de la mort et du péché ne trouve de remède à sa crise morale que dans l'affirmation de l'Epître aux Romains : « le juste vivra par la foi »; Dieu nous impute la justice immaculée du Christ, nos fautes disparaissent dans l'éclat de la rédemption à laquelle notre foi nous fait participer.

Mais comment la crise de conscience d'un moine isolé a-t-elle de semblables répercussions? La justification par la foi, *sola fide*, tel est le fond classique du luthéranisme, mais l'élément religieux, s'il est la clef de voûte de l'Église séparée, est lui-même étayé par des éléments profanes qu'il suffira de rappeler :

Luther est porté par la vieille hostilité germanique envers Rome, par un nationalisme allemand qui n'a pas oublié la lutte entre le sacerdoce et l'empire. A l'intérieur de l'empire même, le morcellement féodal

subsiste; les grands princes et surtout la masse des petits chevaliers prendront parti contre l'empereur, et favorisant l'Église nouvelle, fortifieront l'autorité séculière en la rendant spirituelle.

Luther est soutenu par l'anticléricalisme de la Renaissance. Erasme (1467-1536), le roi des lettrés, est d'abord favorable à la Réforme. Le latiniste Ulrich de Hutten (1488-1523) couvre les moines de ridicule dans ses *Epistulae obscurorum virorum*. L'helléniste Mélanchton (1497-1560) est un rénovateur des études en Allemagne et l'ami personnel de Luther.

Luther est imprégné de la théologie mystique qui avait marqué la fin de la scolastique. Il fera éditer en 1516 la *deutsche Theologie*, ouvrage anonyme du XIV^e^ siècle où la vie intérieure s'alimente à l'immanence divine qui donne et réclame tout.

Mais comme ailleurs, le cadre n'explique pas le tableau, et l'original du portrait tracé magistralement par Michelet, reste irréductible. Eloquence enflammée, brusques abandons, violences autoritaires, sensibilité profonde, tempérament largement humain, Luther a tout cela; ce n'est pas un saint de portail de cathédrale, c'est l'acteur véhément d'un drame [1].

L'occasion de la rupture est le trafic des indulgences, repris pour l'achèvement de Saint-Pierre de Rome. Luther se promet de « crever le tambour » [2] de Tetzel le prêcheur d'indulgences; le 31 octobre 1517 il affiche des contre-thèses à la cathédrale de Wittemberg,

1. Le beau livre de Lucien Febvre : *Un destin : Martin Luther*, insiste sur l'unité vivante du caractère de Luther et réduit à peu de chose ou même à rien l'action des faits extérieurs (voyage de 1511 à Rome par exemple) sur la maturation de sa doctrine.

2. A la lettre; il y avait de véritables parades foraines pour attirer l'argent à la caisse pontificale.

niant que l'Eglise ait pu constituer un trésor de mérites où elle puiserait à son gré.

La querelle s'étend; dans ses discours, dans ses écrits imagés, souvent empreints de trivialité, [1] dans ses discussions avec le légat Cajetan et avec Jean Eck professeur à l'université d'Ingolstadt, Luther précise sa doctrine, ne garde que les trois sacrements du baptême, de la pénitence et de la cène entendue dans le sens réaliste, atténué par l'affirmation de la présence simultanée du corps du Christ et des espèces (*consubstantiation*). Dieu seul, par sa grâce, agit sur le fidèle qui, affranchi par lui, peut se passer de tout intermédiaire ecclésiastique (sacerdoce universel) dans l'acquisition du salut. *Acquisition* d'ailleurs est impropre, car le salut est un don gratuit, et nos œuvres, toujours viciées dans leur principe naturel, n'y sauraient contribuer. Nous ne sommes pas justifiés en faisant ce qui est juste, mais étant justifiés, nous faisons ce qui est juste.

Luther est condamné par la bulle *Exsurge Domine* (25 juin 1520); il la brûle le 10 décembre; la Saxe entière l'encourage. La diète de Worms le cite; après une hésitation, il refuse hardiment de se rétracter, déclarant qu'« il n'est pas bon pour un chrétien de parler contre sa conscience » et terminant par cette simple phrase : « je ne puis autrement, que Dieu me soit en aide ». La scène de la rupture, à Worms, est du 18 avril 1521; c'est le véritable point de départ du protestantisme. Luther quitte la ville sans être inquiété, il est romantiquement enlevé dans une forêt par les émissaires du duc de Saxe son protecteur, qui le loge à la Wartburg.

1. *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande, Captivité babylonienne de l'Eglise*, etc...

Il y vit caché, traduit la Bible, combat la papauté, mais ne songe encore pas à organiser une contre-Eglise.

La théorie de la liberté du chrétien à l'égard des autorités ecclésiastiques, jointe au malaise politique et social de l'Allemagne, détermine tour à tour l'agitation des sacramentaires (radicaux du luthéranisme), la révolte des chevaliers, la révolte des paysans. Celle-ci (1524-1525) met Luther hors de lui. Conservateur docile sur le terrain naturel et légal, il va rompre avec les révolutionnaires de tout ordre et s'appuyer sur l'autorité des princes [1]. — Inquiet des sécularisations et de l'extension générale du mouvement, Charles-Quint fait la part du feu : le luthéranisme sera toléré où il existe mais s'en tiendra là dorénavant (Diète de Spire, 1529). Les Luthériens protestent contre ce veto. De leur protestation naît le titre commun à tous les fils de la Réforme : protestants [2].

L'an d'après, Charles-Quint envisageait la possibilité d'une réconciliation. On sait qu'il joignait à ses ennuis germaniques le constant souci des guerres d'Italie, compliquées du péril turc. Les délégués des deux Églises se rencontrèrent à Augsbourg (25 juin-16 novembre 1530). Mélanchton y exposa la thèse luthérienne avec un sage esprit de conciliation; il acceptait le maintien de l'épiscopat, la présence réelle, la confession, mais rejetait la messe comme sacrifice pour les

1. En 1525 Albert de Hohenzollern, grand-maître de l'Ordre teutonique transforme son domaine en duché de Prusse héréditaire. Frédéric-le-Sage électeur de Saxe, premier appui de Luther, meurt la même année, mais son frère Jean est gagné à la Réforme. Philippe, landgrave de Hesse, suit le mouvement.

2. Le sens est double : négatif, selon le mot classique d'Emile Augier : Qu'est-ce qu'un protestant s'il ne proteste pas, — positif au sens de témoignage, attestation, pro-testation, affirmation d'une croyance.

péchés, et le rôle méritoire des œuvres; il limitait le pouvoir épiscopal (et pontifical implicitement) au spirituel, entendu dans l'esprit de l'Evangile. — La Diète resta stérile, mais la *confession d'Augsbourg* est devenue la charte officielle de l'Église luthérienne; elle n'a jamais été abrogée ni remplacée; tout au plus a-t-elle été complétée par des textes de circonstance [1].

Une guerre de religion dont nous n'avons pas lieu de raconter ici l'histoire, va se dérouler. Notons seulement, en marge de cette lutte, l'explosion du mouvement *anabaptiste* (rebaptiseur) en 1535. Les Anabaptistes de 1535 se rattachent aux Sacramentaires de 1522, et sont réprimés comme eux. Leurs excès mis à part, ils sont étroitement scripturaires sur la question du baptême qu'ils ne veulent, selon les exemples fournis par l'Evangile, administrer qu'aux adultes. Leurs descendants spirituels sont nombreux, sous le nom de *Baptistes*, et de *Mennonites* [2].

Luther meurt en 1547, à la fois inquiet du bouleversement de l'Allemagne et confiant en son œuvre. Après lui, le luthéranisme tendra à se figer en une Église d'État, et sa vivante dogmatique en une néo-scolastique assez froide. On a même pu dire que, dès Luther, il y a

1. Notamment la *Formule de Concorde* de 1577.

Bien qu'ayant une gauche rationaliste et une droite orthodoxe comme les autres confessions protestantes, le luthéranisme a toujours évité les schismes, sans doute à cause de sa confession de foi, acceptée comme drapeau par tous les partis.

2. Les *Mennonites* tirent leur nom du prêtre hollandais Menno Simons (1492 (?)-1561) qui en 1537 renonça au sacerdoce et se fit anabaptiste, mais en répudiant les excès de la secte. Les Mennonites rejettent le baptême des enfants et le principe de la résistance armée; ils admettent la libre interprétation de la Bible; ils sont répandus en Allemagne, en Suisse, en Russie, en Hollande et surtout aux Etats-Unis où ils comptent environ 80.000 âmes. Ils sont arrivés vers 1680 en Pensylvanie et ont été parmi les plus fermes adversaires de l'esclavage en Amérique.

confusion du spirituel et du temporel au profit de celui-ci (le prince étant évêque du dehors); les thèses religieuses (église invisible, sacerdoce universel) n'ayant été qu'un appât jeté aux foules [1]. La thèse, inspirée par la guerre et la divinisation de l'État allemand, est peu vraisemblable. La logique humaine montre plutôt un Luther saisi dès l'abord par l'idée du salut, répandant cette idée avec enthousiasme, puis inquiet de se sentir dépassé sur le terrain ecclésiastique et social, organisant la nouvelle Église, et passant comme on l'a dit, du luthéranisme au protestantisme, en perdant beaucoup de sa spontanéité primitive.

2. Le luthéranisme scandinave.

L'adoption de la Réforme a coïncidé en Scandinavie avec l'indépendance politique. En 1523 Gustave Wasa libère la Suède de la domination danoise; il sécularise les biens du haut-clergé fidèle à Christian de Danemark. Des disciples de Luther : Laurent et Olaüs Petri introduisent la foi nouvelle; le premier devient archevêque d'Upsal, primat de Suède. La rupture avec le catholicisme n'est pas apparente; la hiérarchie et les usages antiques: messe, rituel romain du baptême, décoration de l'autel etc..., sont conservés, au point que peu de cultes sont restés aussi traditionnels qu'en Suède. L'année 1527 où le luthéranisme y devint religion officielle, Frédéric d'Oldenbourg séparait le Danemark de l'obédience pontificale, et la Norvège liée au

1. Cf. Jacques Chevalier : *Les deux réformes* (Rev. de Mét. et de Mor. N° spécial de 1919 consacré à la Réforme, p. 857).

Danemark, suivait la même évolution. — L'émancipation politique ou le changement de dynastie contribuèrent, avec l'adoption de la Réforme à donner un vif élan aux pays scandinaves: leur essor fut surtout brillant au XVII^e^ siècle. La contre-partie fut l'intolérance ecclésiastique à l'égard des non-Luthériens, des Catholiques surtout, qui dura jusqu'en 1868 en Suède.

Quoi qu'il en soit, la Scandinavie offre le grand intérêt de représenter un ensemble de pays purement luthériens. Sur 12.000.000 d'habitants, les Catholiques ne sont que quelques milliers; il est vrai qu'il y a des sectes protestantes détachées de l'Église d'État: Swedenborgiens, Méthodistes, Baptistes etc...., mais peu nombreuses. Le luthéranisme a de même gagné la Finlande, de culture suédoise, l'Islande, les îles Feroë dès 1538, le Groenland, évangélisé depuis 1721.

3. Les frères moraves.

On peut rattacher à la fois au luthéranisme et à Jean Huss le groupe des frères Moraves, que nous avons signalé à propos du mouvement hussite. Une partie des *Frères de Bohème* ou *de l'unité* poursuivit courageusement le maintien de ses traditions durant les XVI^e^ et XVII^e^ siècles; dispersés pendant la guerre de trente ans et la réaction qui la suivit, certains d'entre eux finirent par trouver un refuge à Herrnhut (Haute Lusace), sur les terres du comte de Zinzendorf, en 1721. Zinzendorf d'abord grand seigneur mondain, avait subi très jeune l'action du *piétisme* de Spener (1635-1705), et négligeant tout ce qu'il estimait secondaire dans la religion, ne voulut s'attacher qu'à la communion avec

le Christ crucifié. Mais tout en gardant dès sa jeunesse une grande largeur ecclésiastique [1], il s'occupa bientôt, après avoir patronné le groupe des Moraves réfugiés, de leur donner une organisation particulière. Il reçut lui-même la consécration épiscopale des mains d'un évêque morave, et fit reconnaître sa communauté comme une Eglise épiscopale apparentée à celle de la Confession d'Augsbourg (1748-1749) [2]. C'est une Eglise de *professants* où l'on entre par adhésion personnelle. Elle reconnaît les trois degrés de la hiérarchie catholique (*diacres*, *anciens* ou prêtres, *évêques*), mais ce sont les anciens qui sont chargés d'administrer l'*Unité*; la conférence des anciens a pour centre Berthelsdorf en Lusace; des synodes ont lieu périodiquement, tous les sept ans au moins.

Les Moraves sont aujourd'hui répandus dans le monde entier, des Indes au Groenland et sont renommés à la fois pour leur esprit pacifique et leur austérité; ils ont notamment des établissements d'éducation célèbres dans le monde protestant.

4. Le calvinisme.

La France avait été le pays des Vaudois, des Albigeois, du grand-schisme d'Occident; les esprits cultivés et pieux du xv[e] siècle : Gerson, Pierre d'Ailly etc. parlaient hardiment d'une réforme à opérer dans le chef et dans les membres de l'Eglise; mais pour eux, la réforme était réalisable dans et par l'Eglise. Les grands

1. Voir plus loin (p. 245) ses relations avec le cardinal de Noailles.
2. mais moins attachée qu'elle au réalisme des sacrements, insistant surtout sur le rôle intérieur du Saint-Esprit.

conciles du xv^e^ siècle s'y efforcèrent, mais y parvinrent si peu, que toute l'œuvre fut à reprendre par le concile de Trente. Dans l'intervalle, la réforme s'était faite en dehors de Rome et contre elle.

Il y eut cependant une période d'une vingtaine d'années, de 1510 à 1530 environ, où l'*Evangélisme* parut un catholicisme réformé sans rupture. L'apôtre discret de cette réforme est Jacques Lefèvre, d'Etaples, qui dans son *Commentaire sur les Epîtres de Saint Paul* développe dès 1512 la thèse du salut gratuit. A Meaux, l'évêque Briçonnet s'entoure de quelques partisans actifs d'une réforme : le Dauphinois Guillaume Farel, Michel d'Arande etc... et sans bruit, évangélise son diocèse. La sœur du roi, Marguerite d'Angoulême, —François I^er^ lui-même— veulent corriger les abus et introduire un esprit moins sorbonnesque dans l'ensemble du clergé. Mais François I^er^ n'a ni l'étoffe d'un réformateur ni des raisons analogues à celles d'un Henri VIII, de créer une Eglise gallicane, puisque le concordat de Bologne (1516) lui a laissé les nominations ecclésiastiques. Il hésite entre la faveur et la répression, invite un moment Mélanchton à venir au Collège de France; mais la Sorbonne veille, les novateurs sont parfois maladroits et violents, et l'*affaire des placards* (1534) fait décidément pencher la balance vers la répression. A la fin du règne, le cruel massacre des Vaudois (1545) inspiré par le baron d'Oppède, premier président du parlement d'Aix, interdit tout espoir aux dissidents.

Mais la persécution n'a jamais arrêté un mouvement religieux, à moins d'être radicale comme celle d'un Philippe II, et d'être appuyée sur l'ensemble des traditions d'un pays. Il y avait en France trop de ferments économiques, sociaux et religieux, favorables à l'essor

de la minorité réformée, pour que celle-ci fût brisée.

L'organisation de la nouvelle Eglise vint de Genève, mais d'une Genève dirigée par le Français Calvin. Il avait été précédé en Suisse par le curé de Glaris puis de Zurich : Zwingle, vers 1520. Zwingle était un humaniste, ami de Platon, de Sénèque et des Stoïciens autant que de saint Paul. Chrétien presque rationaliste, il ne put jamais s'entendre avec Luther au sujet de la cène, n'y voyant qu'un symbole et une commémoration. Il détacha de Rome quelques cantons suisses, mais fut tué en 1531 au cours d'une guerre civile. Ses partisans se rapprocheront de la réforme genevoise.

Si l'esprit d'indépendance et le caractère démocratique des cantons suisses leur facilitait le passage à la Réforme, la ville de Genève avait des raisons plus spéciales de se dégager de Rome. Elle était sous la double tutelle de son évêque et du duc de Savoie. Elle s'affranchit en 1530 de cette double obédience, appela l'ancien familier de Briçonnet, le Dauphinois Farel qui, défiant de son génie propre, appela lui-même le Picard Jean Calvin.

Né à Noyon en 1509, destiné à l'Église, Calvin s'adonna de préférence au droit qu'il étudia à Orléans et à Bourges. Suspect de luthéranisme, il dut fuir à la cour de Nérac auprès de Marguerite d'Angoulême, favorable comme nous l'avons vu, au mouvement de réforme. Il sera, peu après, l'hôte d'une autre princesse favorable aux idées nouvelles : Renée de Ferrare, fille de Louis XII. En 1536 paraît à Bâle l'édition latine de son grand ouvrage, l'*Institution de la religion chrétienne*, précédée d'une ferme dédicace au roi François Ier. En juillet, il est de passage à Genève où Farel le retient. Deux ans après, l'un et l'autre sont chassés par le parti des *Libertins*; mais en 1541, Genève désemparée par les troubles

et l'anarchie, les rappelle. Calvin, dès lors, exercera la dictature religieuse. L'homme est d'un absolu désintéressement, le chef est intraitable. Il fait ou laisse condamner à mort un certain nombre d'opposants à ses doctrines, la plus fameuse de ses victimes étant, comme on sait, l'antitrinitaire Servet. Mais Genève devient la cité sainte, la ville-église, la Rome protestante. Les lignes enflammées que lui consacre Michelet, le tableau qu'il brosse de la ville et l'évocation puissante qu'il fait de l'Ecole des martyrs, n'ont pas plus vieilli que son portrait de Luther.

Le calvinisme présentera la forme religieuse la plus éloignée du catholicisme. Rien pour les yeux, rien pour l'émotion esthétique; la chaire de vérité, la table de communion, des bancs ou des chaises, rien de plus. L'eucharistie est cependant autre chose que pour les Zwingliens. Il y a vraiment, pour les fidèles, participation à la substance du Christ. Aucune transsubstantiation, pas même de consubstantiation, mais à travers les espèces naturelles du pain et du vin, le communiant atteint la réalité spirituelle, invisible de la personne du Christ. Calvin dit expressément que cette communion est surnaturelle et ne saurait se résoudre en termes philosophiques.

Dans l'organisation ecclésiastique, aucune hiérarchie, mais pas davantage de gouvernement populaire. Il y a des électeurs au suffrage de plus en plus restreint, en passant du consistoire au colloque ou classe, du colloque au synode régional ou provincial, et du synode provincial au synode national ou général. Très démocratique comparée aux Réformes anglicane, scandinave, ou même luthérienne d'Allemagne, la Réforme calviniste ne repose nullement sur le suffrage universel.

En morale, le mérite humain disparaît radicalement; toute œuvre est entachée du vice originel. Dieu par contre est tout, il domine, sauve et perd. Il est cause première absolue, sans être soumis à nos catégories explicatives. Comme le dira Pascal, sa justice se moque de notre justice, et sa justice envers les réprouvés doit moins nous choquer que sa miséricorde, toute de grâce envers les élus. On a souvent noté la force que le sentiment de l'élection, la certitude de la *grâce inamissible* avait donné aux Huguenots de France, aux Gueux des Provinces-Unies, aux Presbytériens d'Ecosse, sans oublier les Puritains d'Angleterre et d'Amérique.

Les Calvinistes eurent à faire face aux persécutions du duc d'Albe aux Pays-Bas, à la répression intermittente de François Ier, implacable de Henri II; en 1547, la *Chambre ardente* est créée par celui-ci pour connaître spécialement des cas d'hérésie; les édits de Châteaubriant (1551) et d'Ecouen (1559) n'envisagent qu'une sanction régulière : la peine de mort. Mais en cette même année, Henri II meurt, et un premier synode protestant se réunit à Paris; les Réformés français pouvaient atteindre le chiffre de 400.000; il importait de leur donner une organisation ecclésiastique. La confession de foi fut rédigée sous l'inspiration de Calvin qui avait adressé trois délégués au synode. Elle s'accorde avec le catholicisme au sujet des dogmes promulgués par les six premiers conciles œcuméniques : Trinité, dogme des deux natures du Christ etc...

★

La minorité de François II, l'entrée dans l'Église réformée d'un grand nombre de gentilshommes peu

disposés à la résignation des humbles devant le martyre, le rôle provocateur des Guise, la duplicité inquiète de Catherine de Médicis, déterminent les guerres de religion. Le schisme est définitif et l'*Evangélisme* du doux Lefèvre est loin. Parallèlement aux affaires de France, une guerre religieuse doublée d'une guerre d'indépendance agite les Pays-Bas espagnols contre Philippe II et aboutit à la naissance politique des Provinces-Unies (1579). En Écosse John Knox fonde en 1560 le *presbytérianisme* malgré l'opposition de Marie Stuart. En Allemagne l'électeur palatin Frédéric III [1559-1576] est favorable au calvinisme; bientôt le margrave de Brandebourg, le landgrave de Hesse-Cassel suivront son exemple. Le luthéranisme s'était limité aux pays germaniques, avec quelques infiltrations aux Pays-Bas et en France; le calvinisme eut un caractère plus international.

Longtemps,le calvinisme garda sa rigueur doctrinale, mais il ne put empêcher la formation d'un parti libéral ou latitudinaire à sa gauche. Sans parler du *socinianisme*, sorte de christianisme rationaliste fondé en Italie par son neveu Fauste et Socin, qui put se développer en Pologne où il eut son *catéchisme de Rakow*, et en Transylvanie, — sans parler de l'*unitarianisme* hongrois, anglais, américain etc.., (opposé à la Trinité comme le socinianisme), il faut noter que, dès Calvin, Servet qui fut sa victime, renouvela l'arianisme[1] et que Sébastien Castellion défendit avec certaines réserves les droits de l'hérésie à la tolérance. Dans les Provinces-Unies, tandis que l'orthodoxie resserrait ses formules au synode de Dordrecht (1618), le parti libéral ou

1. A titre personnel, et sans chercher à fonder une Église.

arminien (hostile à la prédestination calviniste) se constituait, et l'on sait que la lutte entre Gomaristes et Arminiens double au XVII^e^ siècle le conflit entre Orangistes et républicains. En France, l'École de Saumur représente à la même époque la tendance latitudinaire, mais ce n'est qu'après la renaissance officielle du protestantisme, au début du XIX^e^ siècle, que se creuse le fossé entre Orthodoxes et Libéraux, les premiers, attachés à l'inspiration biblique, à la divinité du Christ, au salut par l'expiation sanglante du Calvaire, —les seconds, affirmant la complète liberté du chrétien en matière de dogme [1]. Pour éviter le maintien dans l'église officielle de doctrines contradictoires, quelques pasteurs et laïques (Frédéric Monod, le comte de Gasparin etc...) mettent en pratique la thèse de la séparation des Églises et de l'État préconisée par Vinet et organisent l'*Eglise libre* que de bons esprits peu au courant des choses ecclésiastiques, confondent encore avec le *libéralisme* doctrinal, alors que la première est aux antipodes du second [2]. L'Église libre eut ses temples, ses pasteurs, son périodique, arrêté à la fin de 1928, et resta autonome même après 1905, date où la séparation des Églises et de l'État semblait, en accomplissant ses vœux, la rendre inutile. La fiction d'une Église nationale étant tombée, les Protestants orthodoxes et les Protestants libéraux s'organisèrent à part, les premiers formant le groupe des *Églises évangéliques*, les seconds,

1. Le synode de 1872 mit en relief les divergences. C'est le dernier *synode national* protestant français, le dernier synode commun aux divers groupes de la Réforme française.

2. Une Église libre avait été fondée à Paris en 1829 par Henri Lutteroth, pour éviter la tutelle de l'État. D'autres suivirent. Monod et Gasparin groupèrent ces églises dispersées, sous le nom d'*union des églises évangéliques de France* (1849).

celui des *Eglises réformées*. Chaque groupe y gagna en indépendance et en netteté. — Une tentative d'union tentée à Jarnac (1906), n'aboutit qu'à la création d'un tiers parti, bientôt fondu avec le parti libéral (1912) [1].

5. La réforme dans les pays anglo-saxons.

L'Anglicanisme.

La réforme anglicane a, comme la scandinave, le roi pour ordonnateur; de là son caractère politique et traditionaliste. Henri VIII [1509-1547] prince autoritaire et sensuel, n'a rien d'un mystique; tout au plus a-t-il une certaine compétence théologique; il a mérité le surnom de défenseur de la foi en combattant le luthéranisme à ses débuts.

La rupture avec Rome n'a rien de religieux; le roi veut répudier sa première femme, Catherine d'Aragon et choisir pour reine une dame d'honneur de la cour, Anne Boleyn. Les universités catholiques consultées par Cranmer archevêque de Cantorbery, sont généralement favorables au divorce, mais le pape refuse son consentement (1527). Henri VIII passe outre, est excommunié (1533); il devient ouvertement schismatique par l'*acte de suprématie* (1534) qui le reconnaît « comme unique et suprême chef sur la terre de l'Église d'Angleterre »; il a « tout pouvoir d'examiner, réprimer, redresser, réformer et amender telles erreurs, hérésies, abus, offenses et irrégularités qui doivent ou peuvent être réformés par autorité ou juridiction spirituelle ».

1. On trouvera — en dehors des documents confessionnels — un résumé très vivant de cette histoire dans l'ouvrage de Mme C. Coignet : *L'évolution du protestantisme français au XIXe siècle*. Paris, Alcan, 1908, in-16.

Mais ce schismatique n'est pas hérétique, au contraire, et le *bill des 6 articles* (1539) condamne au feu quiconque nie la transsubstantiation.

Son fils Edouard VI [1547-1553] [1] laisse la Réforme de type continental se répandre en Grande-Bretagne; de là les germes du non-conformisme anglais. Un *Prayer-Book* met au point le rite et le dogme de l'Église nouvelle (1549). — Mais le règne de la demi-sœur d'Edouard, Marie-Tudor [1553-1558], fille de Catherine d'Aragon, remet tout en question. Ouvertement catholique, elle réconcilie l'Angleterre avec le Saint-Siège; le cardinal Pole vient renouer les relations suspendues. Marie épouse en 1554 le prince des Asturies, le futur Philippe II, champion de Rome en Europe, et persécute avec la même vigueur que son père, les dissidents protestants.

C'est d'Elisabeth, fille d'Anne Boleyn, que date l'anglicanisme actuel, né d'un compromis entre le calvinisme et le catholicisme; en 1559 le Parlement rétablit l'*Acte de suprématie* de Henri VIII; en 1563, le *bill des 39 articles* décrète la croyance officielle de l'Église anglicane, croyance d'inspiration nettement calviniste. Mais la hiérarchie est conservée : diacres, prêtres, évêques, archevêques; le culte extérieur est d'allure catholique; le Prayer-Book d'Edouard VI, légèrement modifié, suit de près la messe, mais en langue vulgaire. La transmission des ordinations laisse place à une discussion qui n'est pas encore close. L'évêque Barlow sacre le nouveau primat : Parker, et la transmission des ordres, la *succession apostolique* paraît assurée; mais les Catholiques objectent que Barlow n'a peut-être jamais été

1. Né d'une troisième femme de Henri VIII, Jeanne Seymour. Le barbe-bleu anglais s'arrête à six.

consacré lui-même (le registre de Lambeth [1] contient un blanc à son endroit) et que les consécrations anglicanes négligent, en tout cas, de mentionner le pouvoir sacrificateur du prêtre et de l'évêque; elles sont donc nulles à leurs yeux.

En 1564 Elisabeth achevait d'organiser l'*Eglise établie* en imposant à tout fonctionnaire ecclésiastique ou laïque l'*acte d'uniformité*. Ceux qui ne s'y prêtèrent pas devinrent *non-conformistes*; nous les retrouverons un peu plus loin.

L'Église établie a poursuivi sa paisible carrière jusqu'à nos jours, paisible relativement, car elle a subi le contre-coup des guerres civiles du XVII^e^ siècle, car elle a connu et connaît encore de vifs dissentiments intérieurs. Né d'un compromis, l'anglicanisme en a toujours souffert. Il a penché tantôt vers le catholicisme, tantôt vers la Réforme. Au temps de Charles I^er^, l'archevêque Laud a fortement représenté l'esprit catholicisant, autoritaire et ritualiste. En arrivant à nos jours, nous trouvons dans le même sens, vers 1830, le mouvement d'Oxford [2]. Quelques clergymen veulent rendre à une Église trop mondaine et liée à l'État, le sens de sa vie séculaire surnaturelle et de son autorité. Les plus catégoriques de ces esprits, soucieux de tradition et d'unité (Newmann, Manning etc...) vont au catholicisme romain. Les éclectiques organisent l'*anglo-catholicisme* ou *ritualisme* qui a longtemps porté le nom de *puseyisme* (du fait de son fondateur Pusey). Mais la gauche ecclésisatique, la *low-Church* opposée à la haute Église, si elle tient à la tradition et à la hiérarchie, les a tou-

1. Résidence officielle des archevêques de Cantorbery, à Londres.
2. Sur lequel nous revenons au chapitre *Anglicanisme et catholicisme.*

jours subordonnées à l'esprit réformé. En marge de ces positions, mais dans le cadre de l'Église anglicane encore, le latitudinarisme doctrinal de la *broad-Church* rappelle le protestantisme libéral et le modernisme catholique.

L'Église anglicane a pour fille l'*Eglise protestante-épiscopale* des États-Unis. Les quatre premiers dignitaires de celle-ci ont été sacrés en Angleterre entre 1784 et 1790; ils ont à leur tour consacré en Amérique, en 1792, le docteur Clagget, à titre d'évêque du Maryland.

Libre à l'égard de l'État, l'Eglise épiscopale a presque la même constitution intérieure que l'Église anglicane; mais elle n'a pas d'archevêque-primat. Le pouvoir législatif est exercé par une *Convention générale* formée de deux Chambres : la Chambre des évêques, la Chambre du clergé et du laïcat. Elle se réunit tous les trois ans.

Presbytérianisme, non-conformisme, sectes diverses.

Cependant une réforme plus démocratique s'introduisait en Ecosse, sous le nom toujours officiel de *presbytérianisme.* John Knox (1505-1572) disciple de Calvin et chapelain d'Edouard VI, organisa en Ecosse une Église nationale de type calviniste en 1560. Elle eut sa confession de foi réformée (*confessio scoticana* remplacée en 1647 par la *confession de Westminster*) et un régime synodal oligarchique comme les Églises organisées par Calvin[1]. Knox fut en opposition constante

1. A la base, des conseils de paroisses, formés d'anciens, *presbytres* (d'où le nom de presbytérianisme), en s'élevant, des synodes régionaux et généraux.

avec la jeune reine catholique, Marie Stuart, veuve de notre François II, mais l'aristocratie et le peuple écossais le suivirent. L'Écosse est en somme le seul pays entièrement calviniste, ou presque [1].

Un peu troublée sous les Stuarts, l'Église presbytérienne recouvra sa pleine liberté à l'avènement de Guillaume III qui reconnut comme Église officielle, comme *established Church of Scotland*, le presbytérianisme. Mais les schismes suivent de près les *établissements*. Les rigides, les purs suivirent les traces de Richard Cameron, covenantaire tué en 1680 et formèrent sous le nom de *Camérоniens* une Église presbytérienne réformée. A l'époque généralement latitudinaire du XVIIIe siècle, d'autres purs se séparèrent et sans s'agréger aux premiers, constituèrent en 1733 l'*Eglise de la Sécession* qui se morcela à son tour; enfin en 1752 à la suite d'un acte arbitraire du synode général, quelques pasteurs fondèrent en marge de l'Église d'État, une Église libre, la *Relief Church* « en vue du soulagement (*Relief*) des chrétiens opprimés dans leurs libertés chrétiennes [2] ». Il s'agissait de protéger la liberté des paroissiens contre les ingérences ecclésiastiques des autorités civiles. — Une *Eglise presbytérienne libre d'Ecosse* fut organisée en 1843 par Thomas Chalmers (1780-1847) sur un plus large plan, à la suite de nominations scandaleuses faites ou provoquées par des *patrons* ecclésiastiques.

L'anglicanisme a laissé en marge de l'Eglise établie,

1. Elle possède en effet une Eglise anglicane indépendante de l'Etat, comme le sont aujourd'hui les Eglises *désétablies* d'Irlande et du pays de Galles.

2. Cf. ROBERT WERNER : *L'unité protestante... Foi et vie* (cahier B), 1er sept. et 1er oct. 1925. — Et voir plus loin le chapitre *concentration protestante*.

et parfois violemment persécuté des dissidents ou non-conformistes assez voisins du presbytérianisme écossais, et dont la plupart des *dénominations* survivent :

Vers 1580 se manifestèrent les *Indépendants*... indépendants à l'égard de tout clergé constitué. Cromwell sera une illustration du parti.

Les *Congrégationalistes* sont leurs descendants mitigés. Les paroisses élisent leurs pasteurs et sont autonomes (bien qu'il se soit formé dans la suite une *union congrégationaliste*). La secte est largement représentée aux Etats-Unis où elle procède des émigrants puritains, les *Pères-pèlerins* des environs de 1620, et où elle représente un esprit à la fois démocratique et cultivé.

Les *Baptistes*, organisés entre 1600 et 1630, très littéralistes en matière biblique, ne se distinguent guère des précédents que par l'administration du baptême aux adultes, rebaptisant comme les *Ana*-baptistes du XVI^e^ siècle, en cas de premier baptême. Bunyan, l'auteur du fameux *voyage du pèlerin*, était des leurs et fut emprisonné douze ans sous Charles II pour avoir prêché une doctrine contraire à celle de l'Église établie. — Très nombreux aux États-Unis (8.000.000), les Baptistes s'y sont morcelés en 18 Églises.

Les *Quakers* ou *Société des Amis*, organisés en 1649 par Fox, aussi radicaux et plus individualistes peut-être que les Indépendants, poussent à l'extrême la thèse protestante du sacerdoce universel et s'en tiennent à l'inspiration individuelle. On connaît, surtout depuis la dernière guerre, leur esprit pacifiste et leur active philanthropie.

Les Presbytériens d'Angleterre, d'abord mêlés à l'Église établie, en furent expulsés en 1664.

Au XVIII^e^ siècle, vers 1740, les *Wesleyens* ou *Métho-*

distes [1], trop zélés aux yeux de l'Église officielle, furent invités à en sortir. Ils s'organisèrent démocratiquement, en s'inspirant librement de l'exemple tout récent alors (1722), des communautés moraves. Aux États-Unis, ils adoptèrent la forme épiscopale; ils y forment le groupe religieux le plus considérable (8.500.000) après celui des Catholiques-romains (près de 20.000.000). Mais les Méthodistes ont, comme les Presbytériens, connu le morcellement. Des *Méthodistes-Wesleyens* se sont distingués les *Méthodistes-primitifs* à la fois très conservateurs en théologie et assez avancés en matière politique et sociale, — puis les *Méthodistes-unis* qui, malgré leur appellation, n'ont fait que constituer un troisième groupement, d'orientation moderniste.

Deux sectes religieuses, longtemps actives, sont encore nées en Grande-Bretagne (vers 1830); l'une s'est formée en marge du presbytérianisme, l'autre de l'anglicanisme. Toutes deux ont pour point de départ, la vision de l'Église apostolique et de son organisation, mais immédiatement après, elles divergent.

La première est celle des *Irvingiens*; elle procède du théologien presbytérien Edward Irving (1792-1834). Vers 1830, des chrétiens écossais se groupaient pour demander à Dieu d'accorder, comme aux beaux jours de la primitive Église, les dons de guérison et de prophétie; pourquoi l'ère des miracles serait-elle close? — Très frappé par une guérison extraordinaire, Irving entra dans le mouvement. Mais en 1832 l'Église pres-

1. Du nom de John Wesley (1703-1791) qui, avec son frère Charles et leur ami commun Whitefield, organisa en 1729 un groupe d'une quinzaine d'étudiants d'Oxford soumis à une *méthode* précise de vie religieuse et morale. On les appela par dérision méthodistes, ils se firent honneur de ce nom qui leur est resté.

bytérienne écarta les nouveaux prophètes et leur don des langues qui gênait les offices religieux. Irving se retira et fonda une communauté qui devait restaurer intégralement l'image de la première Église chrétienne; il insistait sur la notion de l'apostolat qu'il jugeait fâcheusement oubliée. D'éclatantes et un peu étranges cérémonies ressuscitèrent l'Église primitive. L'*irvingisme* adopta sans crainte, des principes et des pratiques catholiques : la notion de l'eucharistie, celle de l'ordre sacerdotal, la prière pour les morts, le culte de la Vierge. L'Église ainsi restaurée eut un succès limité en Grande-Bretagne, mais se répandit à Genève, puis en Allemagne, puis en Amérique.

La seconde est celle des *Darbystes*. A Dublin vivait en 1828 un ancien dentiste d'Exeter qui, touché de la grâce, voulut se faire pasteur; il se nommait A.-N. Groves; une fois étudiant, il se résolut avec quelques amis désireux de vivre plus saintement, à communier toutes les semaines; une fois consacré, il se fit missionnaire et partit pour la Perse. Le groupe de Dublin se voua à l'évangélisation; un second groupe se constitua à Plymouth en Angleterre, d'où le nom de *plymouthisme* parfois donné à la secte. Groves étant parti, un ancien avocat, devenu clergyman à Wicklow, John Nelson Darby se joignit en 1832 aux *frères de Dublin* et devint l'animateur de la communauté. Pour lui comme pour Irving, l'Église apostolique est l'Église idéale, mais les chrétiens des premiers siècles n'ayant pas su vivre séparés du monde, l'Église est tombée dans une sorte d'apostasie aussi peu réparable que l'aveuglement des Juifs à la venue du Messie. Inutile de la restaurer, inutile de bien organiser. Tout au plus peut-on maintenir, en attendant le retour du Christ, le principe du sacerdoce

universel qui unit les chrétiens avec le Christ et entre eux.

Comme les Adventistes dont nous parlons plus loin, Darby attache une importance extrême au détail des prophéties et a construit sur elles un système historique de grande allure.

Comme l'irvingisme, le darbysme a réussi en Suisse, terre bénie des sectes, comme les Etats-Unis, mais s'y est fort morcelé à partir de 1842. Son fondateur est mort à peu près nonagénaire en 1882.

N'oublions pas enfin l'*Armée du Salut* fondée en 1878 par William Booth (1829-1912), qui ne veut connaître que les misères morales et matérielles de l'humanité, et les guérir par la Croix, en négligeant les formes ecclésiastiques. Elle s'est montrée si conquérante que, longtemps houspillée et combattue en Europe, elle est aujourd'hui l'objet du respect et de la sympathie de tous; elle est représentée dans le monde entier.

Les groupes religieux qui précèdent sont, malgré leurs nuances, fortement attachés au christianisme traditionnel et aux principes généraux de la Réforme. Au contraire, la secte des *Unitaires*, voisine de celle des Sociniens du XVI^e^ siècle est, par définition, rigoureusement monothéiste et très libre à l'égard du christianisme historique. Les Unitaires, d'abord mêlés à d'autres groupes, se manifestèrent vers 1550 au sein de l'*Église des étrangers* à Londres, mais ils n'eurent leur première chapelle dans la capitale qu'en 1778. Ils sont allés en progressant et comptent aujourd'hui plus de 350 églises en Grande-Bretagne. Aux Etats-Unis leurs deux apôtres ont été Channing (1780-1842) et Parker

1. Cf. André Bouvier : *Notre enquête sur les Eglises protestantes du monde. Les protestants aux Etats-Unis* (*Les cahiers de jeunesse*, avril-mai 1925).

(1810-1860), le fougueux adversaire de l'esclavage.

Les sectes qui suivent sont, au moins par leur origine, plus rattachées à l'Amérique anglo-saxonne qu'à l'Angleterre.

Les *Universalistes*, très voisins des Unitaires, croient, comme leur nom l'indique, au salut universel; mais leur universalisme consiste aussi à associer au Christ tous les grands *prophètes* de l'humanité, et à la Bible tous les livres religieux ou philosophiques où ils relèvent une *inspiration* d'en haut.

Les *Dunkers* ou *Dunkards* procèdent des Baptistes allemands venus en 1719 en Pensylvanie. Rigoristes en matière somptuaire, ils ont une constitution synodale vaguement hiérarchisée (diacres, ministres, évêques ou anciens).

Assez près des Baptistes, pratiquant comme eux le baptême par immersion, les *Disciples du Christ* ont été détachés, en 1807, du presbytérianisme par le révérend Thomas Campbell. Ils ont pour programme général de suivre le Christ, et sont très disposés à s'unir aux autres confessions sur la base du Nouveau-Testament.

Les *Frères-Unis en Christ* ont été organisés en Pensylvanie à la fin du XVIII^e^ siècle par Philippe Otterblin, parmi les Allemands réformés et Mennonites. Arminiens (libéraux) en matière de dogme, ils ont cependant une hiérarchie : des évêques-surintendants.

L'*Association évangélique* a été fondée en 1819, toujours en Pensylvanie, par Jacob Albright, parmi des colons allemands et italiens. Voisine du luthéranisme largement représenté aux États-Unis (2.500.000) et très conservateur, elle a comme les Frères-Unis, des évêques-surintendants.

Les *Adventistes* attendent l'avènement (*adventus*) du

Christ, et l'ont souvent précisé chronologiquement sans trop souffrir de leurs déconvenues. L'adventisme est né aux États-Unis en 1846 à la suite des conférences de William Miller sur le glorieux retour du Sauveur, qu'il fixait au 22 octobre 1844. Le premier missionnaire de la secte, J.-N. Andrews est venu en Europe en 1874, et depuis, l'adventisme n'a cessé de s'étendre en Angleterre, en Suisse et même en Extrême-Orient. On appelle parfois ses fidèles *Adventistes du septième jour*, en raison de leur observance toute judaïque du sabbat. Pour eux, les chrétiens ont prévariqué en substituant le dimanche au jour biblique du repos.

Mentionnons enfin, sans prétendre épuiser la liste (et sans oublier qu'au sein des mêmes confessions, les nègres ont souvent leurs églises à part), les *christian Scientists* que le public lettré français connaît au moins par le tome II des *Thibaut* de Martin du Gard. La *Science chrétienne* a été fondée par Mrs Baker Eddy (1821-1910). D'accord avec l'observation courante de l'action du moral sur le physique, elle pose en principe que toute maladie vient de l'âme, que tout mal est en somme subjectif et peut être dissipé comme une vaine brume par le clair regard de la foi au *Bien*. Le mal est en somme une douloureuse illusion, et la science chrétienne de Mrs Eddy rejoint la vieille pensée théosophique de l'Inde, mais en gardant la foi en un Christ libérateur.

★

Les sectes protestantes sont en somme fort nombreuses, mais leur liste tromperait le lecteur profane à l'égard de la valeur exacte de ce morcellement. Beau-

coup ne sont séparées que par une nuance, que par une simple appellation. Nous inspirant du travail d'André Bouvier, mentionné plus haut, nous dégagerons un peu la forêt des arbres qui empêchent de la voir, en répartissant avec lui les Eglises qui procèdent de la Réforme, d'après leurs affinités constitutionnelles, dans le tableau suivant :

Eglises		
Congrégationalistes (paroisses autonomes)	*Synodales*	*Episcopales*
Congrégationalistes	Luthériennes Moraves	
Baptistes Adventistes Eglise des Disciples du Christ	Réformées Presbytériennes Evangélique (Eglise-unie de Prusse) Méthodiste (d'Europe)	Réformée de Hongrie Anglicane Protestante-épiscopale (d'Amérique) Méthodiste (d'Amérique)
Darbystes Unitairiennes	Mennonites Église des Dunkers Universalistes	Eglise des Frères-Unis. Associationévangélique Irvingiennes (hiérarchie sans titre d'évêque)

Ce tableau ne donne d'ailleurs que l'image extérieure et sommaire du protestantisme. Essayons en terminant ce chapitre, de dégager l'allure distinctive des trois principaux types ecclésiastiques, celui du luthérien, du réformé, de l'anglican.

L'Église luthérienne se juge à la fois très libre et très conservatrice. Son dogme essentiel de la justification par la foi, lui permet de regarder tout le reste

comme subordonné, au point qu'une Église aussi ritualiste et hiérarchisée que l'Église de Suède, ne s'arrête guère à la *succession apostolique* des évêques, qui trouble tant d'Anglicans. Mais subordonné ne veut pas dire négligeable; les Luthériens admettent, — comme Portalis à propos des lois antérieures à la Révolution, — qu'il faut conserver tout ce qu'il n'est pas nécessaire de détruire. Ils ont donc conservé beaucoup d'éléments catholiques; l'autel, négligé par les Calvinistes, est à la place d'honneur; l'année ecclésiastique comporte des prédications appropriées à son détail. L'Église est vraiment un organisme mystique au sein duquel on vit, comme on est incorporé par la chair et le sang à sa famille.

Les Calvinistes sont plutôt symbolistes, encore qu'ils laissent à leur gauche les Zwingliens. Ils admettent comme les Luthériens le dogme fondamental de la Réforme, du salut gratuit accordé au nom de Jésus-Christ « mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification ». Mais ils n'ont pas le moindre culte à l'égard de l'ancienne Église, et on les embarrasserait fort en leur demandant de réciter le *credo*. Ils insistent avant tout sur l'individualisme religieux, sur la responsabilité personnelle; ils se contentent souvent du dialogue intérieur entre l'âme et son Dieu, ce qui les dispense de « fréquenter assidûment les saintes assemblées » comme ils s'y sont engagés le jour de leur confirmation. Ajoutons qu'ils sont fréquemment *chrétiens-sociaux*.

Les Anglicans sont plus ondoyants. Ils vivent de leur mieux en commun : Evangéliques de la *Low-Church*, modernistes de la *Broad-Church*, catholicisants de la *High-Church*. Empiristes comme tous bons

Anglais, ils résolvent provisoirement les difficultés et ne cherchent guère de justification théorique à leur attitude. Ils trouvent du moins, sans sortir de leur cadre large et mouvant, des satisfactions religieuses et nationalistes, ainsi qu'une liberté d'allures à peu près complète.

§ IV. — Les catholiques dissidents.

1. Le schisme d'Utrecht et l'ancien-catholicisme

Les Catholiques-romains connaissent généralement l'existence des Orthodoxes et des Protestants, mais la plupart d'entre eux, surtout dans les pays latins, ignorent absolument l'existence d'autres Catholiques s'intitulant leurs aînés : *vieux* ou *anciens-Catholiques*, et laissant aux romains le privilège de la jeunesse.

Où vivent ces dignes ancêtres et d'où viennent-ils? On les trouve dispersés au nombre de quelques dizaines de milliers en Hollande, en Allemagne, en Autriche, en Suisse etc... Leur plus haut dignitaire est l'archevêque d'Utrecht, ou plutôt l'un des deux archevêques d'Utrecht, car depuis 1853 il y en a un romain, un *vrai* par opposition au schismatique; viennent ensuite une demi-douzaine d'évêques nationaux, autonomes (sauf les deux de Haarlem et de Deventer en Hollande) et ne reconnaissant l'archevêque d'Utrecht que comme un *primus inter pares*.

Le schisme compte environ 200 ans; il part de 1723 et se rattache à la querelle janséniste. Le clergé hollandais sympathisait en général avec l'évêque d'Ypres et notre Port-Royal; les Jésuites le surveillaient de

près. L'archevêque d'Utrecht Codde (1686-1710), très suspect, dut aller à Rome défendre son clergé et surtout se défendre lui-même. On l'y retint quatre années (1702-1706) durant lesquelles on bouscula son archidiocèse où l'on avait installé un provicaire. Finalement Codde put rentrer mais après avoir signé son abdication. Il mourut sans avoir jamais accepté de signer le fameux *Formulaire* de 1655 condamnant les cinq propositions attribuées à Jansénius, et fut privé de la sépulture ecclésiastique par décret de l'Inquisition.

Le pape refusa de sanctionner le choix d'un nouvel archevêque. Treize années se passèrent durant lesquelles le chapitre d'Utrecht fut soutenu par les sympathies françaises [1]. L'évêque d'Orléans : Caumartin, l'évêque de Bayeux : Armand de Lorraine ordonnèrent quelques prêtres. Finalement le Chapitre se décida; en avril 1723 il élisait Corneille Steenhoven, et l'an d'après, l'évêque français Varlet, « missionnaire de Babylone », le consacrait. Fixé en Hollande, Varlet consacra de même les trois premiers successeurs de Steenhoven; le troisième, l'archevêque Meindaerts (1739-1768) pourvut lui-même au remplacement des évêques de Haarlem et de Deventer.

Un fidèle historien du jansénisme résume ainsi la situation : « Il y avait en Hollande, à la date de 1750, un archevêque et deux évêques, et voici comment cette petite Église était constituée. Une fois élus par les chapitres, comme cela s'était toujours fait depuis le VII^e^ siècle, les évêques écrivaient au pape pour lui demander humblement l'institution canonique. Ils ne

1. La *déclaration des 4 articles* de 1682 n'était pas bien vieille et la majorité du clergé français avait toujours été gallicane, notamment lors du *grand schisme d'Occident* et des grands conciles du XV^e^ siècle.

recevaient pas de réponse, et, quatre mois s'étant écoulés, ils se faisaient sacrer, et ils écrivaient encore une fois au pape pour déclarer qu'ils étaient dans sa communion et qu'ils reconnaissaient aux souverains pontifes successeurs de Pierre la primauté d'honneur et de juridiction. Condamnés comme schismatiques, ils protestaient avec véhémence et, si l'on contestait à Rome la légitimité de leur titre d'évêque, on était obligé d'en reconnaître la validité. Ils étaient bel et bien successeurs des apôtres; ils pouvaient sacrer d'autres évêques, ordonner des prêtres et confirmer des fidèles[1]. »

La petite Église, dissidente malgré elle, répudiait d'ailleurs le jansénisme officiel; mais comme les Jansénistes de France, elle refusait de souscrire à la Bulle *Unigenitus* de 1713, au nom de la vérité de fait. Telle fut la double attitude du petit concile d'Utrecht en 1763, qui reçut les lettres de sympathie de 7 cardinaux et de 37 évêques. — Sous Clément XIV (1769-1774) plus conciliant que ses prédécesseurs, la réconciliation parut proche. Le pape invita le chapitre à lui adresser un fondé de pouvoir. Ce fut un savant français fixé en Hollande : Dupac de Bellegarde [2]; mais à peine était-il arrivé à Rome que Clément XIV qui venait l'année précédente, de condamner l'Ordre des Jésuites, mourait.

Pie VI (1775-1799) écarta tout rapprochement et lança même contre la petite Église l'excommunication publique, *coram populo*. Ses fidèles commençaient

1. Augustin Gazier : *Histoire générale du mouvement janséniste.* Paris, Champion, 1924, t. II, p. 32.

2. Gabriel Dupac de Bellegarde (1717-1789) auteur d'une *Histoire abrégée de l'Eglise d'Utrecht*, 1765 (rééditée en 1852). On peut consulter sur le schisme d'Utrecht un opuscule plus récent : G. Volet, *Notice historique sur l'Eglise d'Utrecht*, Paris, 1908; le petit ouvrage hollandais suivant, plus général, mériterait une traduction : J.-H. Berends *de Oud-Katholieken* (les Anciens-Catholiques), Baarn, 1908.

d'ailleurs à l'abandonner pour son rigorisme, et elle était tombée à la fin du XVIIIe siècle au chiffre de 7.000 âmes environ, qu'elle ne dépassa plus sensiblement. Toutefois, elle existait, et ce schisme persistant irritait la puissance romaine. Celle-ci fit un dernier effort en 1848; à cette date il y eut une entrevue entre le nonce Capaccini et l'archevêque d'Utrecht Van Santen. L'Italien combla d'amabilités le Batave et lui demanda de signer pour la forme la bulle *Unigenitus* désormais sans objet. C'était un simple geste, mais pour l'archevêque, c'était le désaveu de tous ses prédécesseurs. Le nonce n'obtint rien malgré ses cajoleries et ses subtilités, et renouvela l'excommunication [1].

En 1853, peu après le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre, le pape Pie IX (1846-1878) en établit une nouvelle aux Pays-Bas, superposant un archevêque romain à l'archevêque dissident qu'il ne pouvait supprimer, agissant de même pour l'évêque de Haarlem et créant deux sièges diocésains à Ruremonde et à Bois-le-Duc. Deventer négligé resta donc le seul évêché schismatique. Le coup semblait décisif.

Le 9 juillet 1856, l'archevêque dissident d'Utrecht (van Santen) rappelait son existence en protestant énergiquement contre le dogme de l'immaculée-conception, promulgué le 8 décembre 1854 par le pontife romain, après consultation des évêques, il est vrai, mais sans réunion de concile. Or, une vingtaine d'années après, le modeste prélat chef d'une église oubliée, infime [2], se voyait considéré par de nouveaux et nom-

1. Voir le récit très vivant de l'entrevue dans l'article d'ALBERT RÉVILLE : *Les anciens catholiques de Hollande* (Rev. des Deux-Mondes, 15 mai 1872).

2. Elle a cependant gagné au cours du XIXe siècle, et compte aujourd'hui près de 12.000 fidèles.

breux dissidents allemands, autrichiens etc... comme une sorte de pape *alterius regionis*; son archidiocèse embrassait tout d'un coup l'Europe centrale.

★

Nous passons avec cet élargissement imprévu, de l'Église d'Utrecht au vieux-catholicisme proprement dit; d'ailleurs les dissidents hollandais ont comme leurs alliés nouveaux adopté le vocable d'anciens ou vieux-catholiques, c'est-à-dire antérieurs au concile du Vatican.

C'est en effet le concile du Vatican (1869-1870) qui va déterminer une scission nouvelle. Préparé par la promulgation de l'immaculée-conception et par la publication dix ans plus tard, de l'encyclique *Quanta cura* (8 décembre 1864), à laquelle était annexé le *Syllabus*, le dogme de l'infaillibilité pontificale était proclamé le 18 juillet 1870 après des discussions parfois véhémentes qui durèrent du 11 mai au 10 juillet. La lente évolution du pouvoir pontifical s'achevait dans un cadre romantique, au cours d'un violent orage qui coupait d'éclairs l'obscurité envahissant Saint-Pierre de Rome. L'infaillibilité était ainsi définie, en bon latin ecclésiastique que nous transcrivons et dont nous reproduisons à côté la traduction [1] :

1. Nous suivons à peu près la traduction que donne l'abbé Fernand Mourret dans son intéressant ouvrage : *le Concile du Vatican d'après des documents inédits*. Paris, Bloud et Gay, 1919. — On pourra consulter en sens contraire *le Concile du Vatican* par E. de Pressensé, 2e édition, Paris, Sandoz et Fischbacher, 1879.

Texte latin.

« Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua auctoritate apostolica, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam, ipsi in Beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. »

Traduction.

« Nous enseignons et définissons comme dogme divinement révélé, que le pontife romain, quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand accomplissant l'office de pasteur et docteur de tous les chrétiens, il définit en vertu de sa suprême autorité apostolique une doctrine sur la foi et les mœurs qui doit être observée par l'Eglise tout entière, est doué, par l'assistance divine promise en la personne du bienheureux Pierre de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Eglise fût pourvue en définissant une doctrine sur la foi ou sur les mœurs; et que, par conséquent, de telles définitions du pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non par le consentement de l'Eglise. »

La constitution « *Pastor aeternus* » qui définit ainsi l'infaillibilité, reconnaît en outre au pape « un plein et suprême pouvoir de juridiction sur toute l'Église, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui appartiennent à la discipline et au gouvernement de l'Église universelle. »

L'opposition avait été très forte dans le concile et

autour de lui. Au concile même, au scrutin du 13 juillet, 88 évêques votèrent : *non placet*, et 62 : *placet juxta modum*; la voix la plus énergique au cours de la discussion fut celle de l'évêque hongrois Strossmayer qui demeura toujours irréductible; mais la plupart des opposants, jugeant la partie perdue, partirent avant la proclamation finale. Le texte ou *schema* primitif présenté le 13 juillet à la *congrégation* du concile fut d'ailleurs aggravé dans le sens ultramontain. La formule finale « *non autem consensu Ecclesiae* » fut ajoutée entre le 13 et le 18; elle souligne l'infaillibilité séparée du pontife, sur laquelle les docteurs catholiques discutent encore aujourd'hui. Le texte ainsi complété fut voté par 533 *placet* contre l'énergique *non-placet* des deux seuls opposants demeurés à Rome.

C'est dans les milieux universitaires allemands que se dessina l'attaque la plus nourrie contre le nouveau dogme officiel; souvenirs de la Réforme [1], souvenirs de l'érastianisme [2] rafraîchi au XVIII[e] siècle par Febronius [3], action plus récente du rationalisme [4], esprit libéral et nationaliste dans l'ensemble, tout convergea vers l'éclosion rapide mais éphémère du vieux-catholicisme. Dès juillet 1869 paraissait un volume signé Janus, intitulé le *pape et le concile*. Il était dû à la

1. Le monument de la Réformation à Worms avait été célébré par des fêtes officielles le 18 juin 1868.

2. Eraste (1524-1583) médecin et théologien badois, remettait tout pouvoir temporel à l'Etat. Il fut surtout suivi en Angleterre au XVII[e] siècle.

3. Jean-Nicolas de Hontheim, évêque auxiliaire de Trèves, avait publié en 1763 sous le pseudonyme de Febronius, son *de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis*, où il ne laissait guère au pape qu'une primauté d'honneur, et accordait comme Eraste l'essentiel de la juridiction ecclésiastique à l'Etat. Il s'y montrait assez favorable à l'union des Eglises.

4. Cf. A. Kannengieser : *Les origines du vieux-catholicisme et les universités allemandes*. Paris, Lethielleux, s. d. (1901).

collaboration de deux professeurs de l'université de Munich : le vieux chanoine Dœllinger et son ami Huber; l'ouvrage était un savant réquisitoire contre les empiétements historiques de la papauté. Munich devint le centre de l'opposition catholique et Dœllinger son âme [1]. Le 19 janvier suivant, celui-ci publiait et signait cette fois, dans *l'Allgemeine Zeitung* une lettre intitulée : *quelques mots au sujet des* 400 *évêques infaillibilistes*. Après la proclamation du 18 juillet 1870, il lança un manifeste où figuraient ces mots : « Nous n'acceptons point ces décrets et nous opposons une résistance active et passive à quiconque essayerait de nous les imposer... » Cette adresse fut signée par 44 professeurs catholiques de Munich. Un grand nombre de leurs collègues de Bonn, Tubingue, Breslau, Munster, Fribourg, Prague... suivirent le mouvement. — Mgr Hefele, auteur d'une ample collection conciliaire, étudiait après le père Gratry, le cas du pape Honorius condamné comme partisan du monothéisme (*anathema Honoris heretico*) par le VI^e^ concile œcuménique, le II^e^ de Constantinople; tous concluaient que la foi historique de l'Église était dépassée par le nouveau dogme qui sacrifiait les conciles au pape. Hefele cependant recula devant l'anathème, et le 10 avril 1871 il annonçait tristement sa soumission.

Dœllinger se défendait d'ailleurs de vouloir contribuer à fonder une contre-Église, jamais il ne prêta les mains à l'organisation d'une hiérarchie nouvelle. Au

1. L'ancien-catholicisme avant la lettre avait été représenté dans la première moitié du siècle à Munich par François de Baader (1765 1841) disciple de Schelling. Il avait combattu l'infaillibilité tout en restant bon catholique, le dogme ne datant que de 1870. Voir surtout *Le catholicisme d'Orient et d'Occident*, traduit par Frédéric de Rougemont, Neuchatel, Michaud, s. d. (1840), in-8°.

premier congrès des Anciens-Catholiques réuni à Munich en septembre 1871, il défendit la thèse suivante : « *reformatio fiat intra ecclesiam* ». Lui et quelques *Anti-infaillibilistes* espéraient toujours qu'on reviendrait sur l'œuvre du concile et qu'une interprétation plus large des droits de l'Église, permettrait de rester catholique.

Mais l'avis du chanoine fut combattu par la majorité des Vieux-Catholiques, très nombreux en Bavière et en Rhénanie. Il fallait se défendre contre les excommunications du clergé romain, tâcher dans des États où le mariage religieux comptait seul pour les Catholiques (le mariage civil étant réservé aux dissidents, protestants ou libres-penseurs), de garder une place au soleil, d'obtenir avec la reconnaissance légale du gouvernement un traitement et des églises comme avaient les Romains. — Le congrès de Munich proclama l'urgence qu'il y avait à organiser des paroisses. Pour l'ensemble de la foi et de la discipline catholique, on déclara s'en tenir au concile de Trente. — Un an après, le congrès des Anciens-Catholiques siégeait à Cologne; trois évêques anglicans et quelques délégués russes y assistaient. Le congrès préconisa l'union avec les Orthodoxes, les Anglicans et les Protestants de droite[1]. En septembre 1873 le congrès se réunit à Constance et le souvenir de Jean Huss fut évoqué. Au printemps, les Vieux-Catholiques d'Allemagne avaient fait le pas décisif et s'étaient donnés un évêque : J. H. Reinkens qui fut sacré le 4 août à Rotterdam, par l'évêque de Deventer, Mgr Heykamp. La liaison était établie entre le schisme nouveau et le schisme d'Utrecht [2]. En se sépa-

1. Voir plus loin p. 301.
2. Mgr d'Herbigny remarque avec amertume ou dédain, à propos des évê-

rant de Rome les Vieux-Catholiques cherchaient un nouveau cadre et des modèles de leur propre attitude; ils comptaient alors en Allemagne 50.000 fidèles officiellement inscrits. — Bismarck, alors en plein *Kulturkampf*, les soutint; l'évêque Reinkens fut reconnu par les gouvernements de Prusse, de Bade, de Hesse. Mais en 1878 le vieil empereur Guillaume Ier se réconciliait avec Rome et la faveur accordée au vieux-catholicisme tombait.

En Autriche où Joseph II avait au XVIIIe siècle réalisé une sorte d'autonomie ecclésiastique, le vieux-catholicisme avait comme en Allemagne toujours inquiète de l'ingérence romaine, de fortes racines [1]. L'organisation séparée fut cependant plus lente; au début du XXe siècle le mouvement n'avait encore à sa tête qu'un évêque provisoire, l'abbé Amandus Czech curé de Warnsdorf, et le vieux-catholicisme ne comptait qu'une trentaine de paroisses, mais un mouvement toujours actif, de sortie du catholicisme romain: *los von Rom* amena au vieux-catholicisme et au protestantisme des milliers d'adhérents. Les dissidents ont aujourd'hui un évêque régulier et leur progression est continue. Il y a en Tchécoslovaquie un groupe autonome d'Anciens-Catholiques, pourvu d'un évêque. Il ne faut pas les confondre avec l'*Eglise tchéco-slovaque* dont nous parlons plus loin.

La Suisse avait des traditions beaucoup plus hostiles envers Rome que l'Autriche. La guerre du *Sonderbund* (1847) avait amené l'expulsion des Jésuites. Après le con-

ques « sacrilèges mais valides » des Eglises vieilles catholiques et de l'Eglise mariavite, que « cet épiscopat sort tout entier du lamentable schisme des Jansénistes de Hollande » (*L'Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p. 117).

1. Le *Joséphisme* ou *Joséphinisme* semble lui-même, directement inspiré par l'esprit de Febronius.

cile du Vatican, une réunion de Catholiques-libéraux eut lieu à Soleure. L'évêque romain de Bâle, Mgr Lachat, ayant excommunié quelques prêtres hostiles à l'infaillibilité pontificale, fut lui-même destitué par les gouvernements de cinq cantons. A la fin de 1873, des paroisses indépendantes commencèrent à se constituer; un premier synode national se tint à Olten le 14 juin 1875 et adopta pour les dissidents le nom de *Catholiques-chrétiens*; une faculté de théologie s'était ouverte à Berne en 1874; il ne manquait aux Catholiques-chrétiens qu'un évêque; cet évêque fut choisi par le deuxième synode national, le 7 juin 1876; ce fut un professeur d'exégèse et curé de Berne : Edouard Herzog qui avait pris nettement position contre l'infaillibilité. Le 18 septembre suivant il était consacré à Bonn par l'évêque vieux-catholique allemand Reinkens. Herzog a dirigé son vaste diocèse pendant quarante-huit ans et ne s'est éteint qu'en 1924 à 83 ans.

La ville de Calvin, la ville-église, Genève entra bientôt dans le mouvement. Pie IX y avait nommé *vicaire-apostolique* l'abbé Mermillod, curé de Notre-Dame. — Le gouvernement cantonal qui n'avait pas été consulté destitua ce haut vicaire et favorisa ouvertement l'ouverture de lieux de culte anciens-catholiques, enlevant parfois brutalement leurs églises aux Catholiques romains. Le père Hyacinthe venait de quitter avec éclat l'ordre des Carmes et préconisait une réforme catholique. On lui demanda des conférences à Genève et le 12 octobre 1873 il était élu avec deux autres prêtres, curé de la ville. L'église Saint-Germain fut et reste encore attribuée au nouveau culte. Mais l'âme inquiète et fervente du père Hyacinthe souffrit bientôt de constater le caractère presque purement laïque du mou-

vement vieux-catholique; il restait en relations affectueuses avec des Catholiques romains et ne prenait pas son parti d'une rupture; le 4 août 1874, moins de dix mois après son élection, il envoyait au Conseil d'État de Genève sa démission. Il déclarait constater que « l'esprit qui prévaut dans l'œuvre catholique libérale de Genève n'est ni libéral en politique, ni catholique en religion. » Il rentra en France, essaya de créer à Paris une Eglise gallicane que l'épiscopat anglican se déclara disposé à soutenir; mais l'œuvre après quatorze ans d'efforts (1879-1893) échoua, et découragé, le père la remit aux soins de l'archevêque d'Utrecht [1].

Il subsiste à Paris une chapelle gallicane, *l'église Saint Denys*, 96 boulevard Blanqui. Ses offices attirent une douzaine de fidèles si nous avons bien compté. C'est une des curiosités ecclésiastiques de la capitale, que cet essai avorté d'un homme auquel ne manquaient pas un cœur d'apôtre et un certain génie religieux [2].

En dehors de Paris, il existe quelques groupes vieux-catholiques ou gallicans, l'un à Nantes en communion avec l'archevêque d'Utrecht, comme la paroisse Saint-Denys, l'autre à Gazinet (Gironde) avec des filiales à Tours, à Digne, à la Mine (Puy-de-Dôme) etc..., en communion avec le patriarche jacobite d'Antioche. Ce deuxième groupe a pour chef un prélat pourvu d'une

1. Voir l'ouvrage d'Albert Houtin : *Le père Hyacinthe réformateur catholique*. Paris, Nourry, 1922. — L'opposition française durant le concile avait été vigoureuse (Mgr Marct, Mgr Darboy, Mgr Dupanloup); elle ne persista pas après la proclamation, et l un des plus fermes adversaires du dogme de l'infaillibilité en dehors du concile, le père Gratry, s'inclina comme ses confrères.

2. Il existe à Paris, 72, rue de Sèvres une Eglise *libre-catholique* fondée sur des principes assez analogues à ceux du père Hyacinthe, mais différents de ceux des évêques vieux-catholiques. Elle garde soigneusement les rites catholiques, mais cherche à les vivifier par l'esprit protestant.

titulature considérable : *archevêque d'Almyre, primat des 3 Eglises, patriarche de l'Eglise gallicane.* Il procède de l'archevêque Vilatte sur lequel compta le gouvernement français au moment du conflit des cultuelles (1905); mais Vilatte (réconcilié depuis avec Rome) n'était aux yeux d'Utrecht qu'un pseudo-évêque, et les fidèles de Gazinet ne sont pas les frères de ceux de Paris et de Nantes.

Le gallicanisme est, pour le moment, bien mort en France ou du moins bien affaibli. Les diverses « Églises françaises » n'ont eu qu'un temps. Il serait injuste de ne pas mentionner parmi elles, la *Petite-Église* née de l'opposition de 38 évêques sur 81 au bref pontifical *Tam multa* du 15 août 1801. Elle protestait contre le concordat qui effaçait toute distinction entre les anciens réfractaires à la Constitution civile et les assermentés. — La petite-Église dirigée d'abord par des vicaires épiscopaux, des évêques réfugiés à Londres subsiste infime aujourd'hui, sans églises et sans clergé.

En Angleterre une Église ancienne-catholique s'est créée tardivement et n'a guère vécu. Elle a été fondée en 1908 par H. A. Matthew consacré lui-même par Mgr Gul archevêque d'Utrecht. Fort de cette consécration qu'il jugeait inattaquable, Matthew s'intitula paraît-il archevêque de Londres et se proposa de résoudre la vieille question des ordinations anglicanes en ramenant, légitimés par lui, les clercs anglicans de bonne volonté, à Rome sans humiliation. Son sacre fut alors annulé par Utrecht ainsi que celui des évêques qui procédaient de lui. L'un d'eux, Wedgwood, transforma l'Église vieille-catholique anglaise en *Eglise catholique liberale* en 1916. L'Église catholique-libérale verse dans la théosophie; elle a quelques représentants

en France et en Hollande où ils sont naturellement en conflit avec les Anciens-Catholiques d'Utrecht.

Enfin, le vieux-catholicisme est représenté outre Atlantique. Avant l'Église mariavite de Pologne dont nous allons parler, il se constitua une *Eglise nationale polonaise...* aux États-Unis. Un diocèse ancien-catholique formé à Chicago fut remis à Antoine-Stanislas-Kozlowski, consacré à Berne le 21 novembre 1897 par l'évêque suisse Herzog, l'évêque Spit de Deventer, et l'évêque allemand Weber. — Kozlowski mourut en 1907; son successeur Hodur consacré le 29 septembre 1907 par les trois évêques schismatiques de Hollande, hérita d'un diocèse élargi. L'Église nationale polonaise a fini par être aussi représentée en Pologne.

2. L'église mariavite de Pologne

C'est par dévotion qu'un schisme s'est constitué au début du xx^{e} siècle dans la catholique Pologne, dans la *Pologne du Congrès*, alors soumise à la Russie. En 1887, une jeune Polonaise de 25 ans, Felixe Kozlowska, fondait une congrégation féminine de type franciscain, et au nom de ses révélations, invitait un clergé peu rigoriste à mener une vie plus austère, en même temps qu'elle préconisait une dévotion assidue au Saint Sacrement et à Notre-Dame du perpétuel secours. Un prêtre, l'abbé Prouchniewski, partisan de la fréquente communion, et d'ailleurs en disgrâce à Plock, devint son confesseur; un autre prêtre, l'abbé Kowalski, docteur en théologie, touché par les sermons de la jeune mystique devint son meilleur auxiliaire. Il

épartit les convertis en trois provinces, rédigea les statuts de la société *mariavite* et présenta son œuvre à l'approbation des évêques en 1903. Il chercha même à la faire patronner par le pape. Celui-ci, d'abord favorable à cet essai de réforme des mœurs, fut mis en garde par l'évêque de Varsovie, et malgré les démarches de Kowalski, condamna le mouvement par l'encyclique *tribus circiter*, le 18 avril 1906. D'abord *avertis*, les Mariavites furent mis ensuite en interdit, et comme au Moyen-Age, se trouvèrent frappés d'une sorte de mort civile et économique. Ils tinrent bon; Kowalski sauva la situation matérielle; les Mariavites bâtirent, cultivèrent, et la communauté passa de la presque misère à la prospérité.

Refusant de se soumettre à Rome, ils durent pourvoir à l'avenir religieux. Bien qu'ils fussent religieusement assez loin des Anciens-Catholiques, ils s'adressèrent à eux. Kowalski se présenta au congrès vieux-catholique de Vienne en 1909 et le 5 novembre, se faisait consacrer à Utrecht que nous retrouvons une fois de plus, par l'archevêque Gul assisté de deux évêques nationaux, un suisse et un allemand. Prouchniewski fut de même sacré évêque, et Kowalski trouva parmi ses anciens compagnons de Saint-Pétersbourg où il avait été prêtre, de nouveaux collègues en épiscopat. Il ne put moins faire alors que de se faire archevêque de Plock. La communauté mariavite dépassait 100.000 âmes et de grands espoirs étaient permis. Le règne du Saint-Esprit paraissait proche, comme à certains jours du Moyen-Age; l'archevêque se mit à prophétiser[1]. Malheureusement le mysticisme primitif déviait des routes

1. Dans son ouvrage : *Les fondements du Mariavitisme révélés par l'Apocalypse et annoncés par l'œuvre des penseurs et des poètes polonais.* Plock, 1923.

d'antan, et Felixe Kozlowska morte en 1922 n'eût pas la stupeur de voir son saint homme d'archevêque être l'objet d'un procès relati à ses conceptions trop libérales à l'égard du couvent mixte des Mariavites [1]. Le gouvernement catholique de Pologne n'a d'ailleurs pas les mêmes raisons que jadis le gouvernement russe, de favoriser les dissidents. Leur nombre diminue et leur position légale est très précaire.

3. L'Eglise tchécoslovaque

Pays en majorité catholique (10 millions sur 14 millions d'habitants environ), la Tchécoslovaquie n'en a pas moins Jean Huss pour héros national. Les Habsbourg restent honnis, et leur ancienne politique de germanisation catholique l'est implicitement. La résurrection de la Bohême à la fin de 1918 fut suivie d'un schisme assez important. Les raisons en étaient à la fois religieuses, politiques et matrimoniales. Les dissidents exigeaient, en attendant mieux, le culte en langue tchèque, l'abolition du célibat ecclésiastique et l'élection par les fidèles, des curés et des évêques. Leur premier synode se réunit à Prague du 7 au 9 novembre 1920. Ils ne songèrent pas à s'affilier aux Vieux-Catholiques suspects de germanisme, et regardèrent plutôt vers l'Orient d'où jadis étaient venus Cyrille et Méthode; Velehrad d'où rayonna leur œuvre est un des lieux sacrés de la Tchécoslovaquie. La Russie, ancienne pro-

1. Voir sous bénéfice d'inventaire (car il existe une version plus sérieuse : l'archevêque aurait été poursuivi pour avoir attaqué l'Eglise romaine dans une prédication) l'amusant article de Jules Mauris : *L'hérésie mariavite* (*Mercure de France*, 15 oct. 1928). Dans la même revue, Antoine Martel a donné un bon résumé du Mariavisme sous le titre : *Une renaissance du Messianisme en Pologne* (15 janvier 1925).

tectrice des Slaves ne comptant plus, l'Eglise nationale se tourna vers la Yougo-Slavie, et sous certaines réserves se fit orthodoxe : « Nous sommes prêts — déclarait-elle — à accepter la doctrine dogmatique de l'Église serbe orthodoxe, telle qu'elle est contenue dans les sept premiers conciles œcuméniques et dans le symbole de Nicée-Constantinople, ainsi que les lois et prescriptions de l'Église serbe, réservant toutefois la liberté de conscience et la liberté d'évolution religieuse. » [1].

Le 25 septembre 1921, le premier évêque tchécoslovaque : Pavlik était consacré dans la cathédrale de Belgrade après s'être fait au préalable moine orthodoxe. C'est l'évêque serbe Dosithée qui fut parrain de la nouvelle Église. Un ancien prêtre, le Dr Farsky, promu secrétaire général du ministère des cultes et auteur d'un catéchisme à peu près rationaliste, tenta de se faire nommer patriarche de l'*Eglise tchécoslovaque*. Il y parvint en 1924. Le premier synode général fut tenu à Prague le 29 et le 30 septembre de la même année; le premier article de la constitution ecclésiastique fut modifié dans un sens moderniste : « L'Église tchécoslovaque comprend des chrétiens qui tâchent de faire pénétrer dans les efforts moraux contemporains et dans les connaissances scientifiques, l'esprit du Christ tel qu'il a été conservé dans les Écritures et dans la tradition des anciens chrétiens, et tel qu'il a été transmis à la nation tchécoslovaque par le mouvement hussite et par celui des Frères moraves. »

Resté fidèle à l'Orthodoxie, Pavlik démissionna et se mit à la tête des communautés orthodoxes de Tchécoslovaquie. Le patriarche de Constantinople, Meletios

1. *Mémoire de l'Eglise tchéco-slovaque à l'Eglise serbe.* Art. 1er.

avait déjà un délégué : Savvatios; mais le gouvernement tchèque remercia celui-ci, lui retira sa juridiction ecclésiastique sur le pays, et Pavlik resté seul évêque orthodoxe, représenta au sein de l'Orthodoxie un courant plutôt serbe que grec.

L'Église tchécoslovaque avait eu des débuts difficiles. Les dissidents avaient d'abord cherché comme les Vieux-Catholiques allemands de 1871 et comme les Catholiques-chrétiens suisses de 1873, à disputer aux Romains la possession de leurs églises, du moins à obtenir un partage proportionnel. A Prague même, l'église russe leur fut ouverte. Faute de personnel ecclésiastique suffisant devant l'afflux primitif des défections romaines, ils eurent souvent recours à l'office de pasteurs protestants, notamment pour les baptêmes. Depuis, la situation s'est améliorée. Les dissidents ont construit à Prague un séminaire; ils ont obtenu de l'État, dans la loi du 25 juin 1926, le même complément au traitement versé par l'Église, que les clergés catholique et protestant. Enfin le chiffre des fidèles croît régulièrement. Au recensement de 1921, l'Église nationale comptait un peu plus de 525.000 âmes; elle en atteint aujourd'hui au moins 800.000. Elle est divisée en quatre diocèses, le patriarche comptant comme évêque de Prague. Farsky mort en 1927 a été remplacé par Gustave Procházka. La Slovaquie où les Catholiques nationaux sont peu nombreux forme un vicariat général [1].

1. Nous devons une partie des renseignements ci-dessus aux communications d'un professeur tchèque M Tenora que nous tenons à remercier ici cordialement; les textes tchèques sont peu accessibles aux Européens occidentaux.

4. L'Église nationale mexicaine

Depuis quelques années, le Mexique est en plein conflit religieux; les Catholiques-romains ont été ouvertement persécutés par le gouvernement du président Calles et par celui de son successeur Portes Gil [1]. Une *Eglise nationale* s'est constituée sous la direction de l'évêque Joachim Perez, monté depuis en grade et promu patriarche. L'Église dissidente reconnaît la divinité du Christ et de sa révélation dans les Saintes-Écritures; elle célèbre le culte en espagnol, veut administrer gratuitement les sacrements et rejette le célibat ecclésiastique. Ce sont des bases à peu près protestantes, mais l'Église nouvelle est surtout en relations avec l'Église orthodoxe grecque.

Il est assez difficile de bien démêler le rôle délicat et nécessairement équivoque de l'Église nationale au cours de ces dernières années.

Conclusion.

En se séparant de Rome, les dissidents catholiques ont pris volontiers, comme la majorité des Protestants du XVI^e^ siècle, une couleur nationale; leurs Églises, leurs évêques s'intitulent fréquemment nationales et nationaux. La protection au moins temporaire de l'État a facilité certains de ces schismes. Ce n'est pas toujours une garantie de longévité religieuse.

1. On annonce enfin un accord entre Rome et le gouvernement mexicain (juin 1929).

Les schismes catholiques nationaux ont-ils en effet, de l'avenir? Les faits répondent inégalement. Le vieux-catholicisme autrichien progresse; le vieux-catholicisme hollandais, allemand, tchèque, suisse vivote; en France, l'Église gallicane semble mort-née; l'*Église tchécoslovaque*, distincte de l'ancien-catholicisme semble gagner du terrain tous les ans, mais saura-t-elle garder une originalité foncière entre les divers groupements fort vivants du pays?

Les schismes catholiques ont-ils ou non une réelle originalité religieuse? Les facteurs historiques défalqués, reste-t-il aux Églises dissidentes une spontanéité conquérante? C'est douteux pour la plupart. On a souvent noté que le vieux-catholicisme du XIX^e^ siècle (nous ne parlons pas de l'Église d'Utrecht) était surtout l'œuvre de juristes, de professeurs, de canonistes, bref d'intellectuels. Ce ne sont pas des fondateurs désignés de religions. Le père Hyacinthe, mêlé de si près au mouvement, si bon juge en la matière, avait précisément perdu sa foi en l'avenir du vieux-catholicisme, en assistant à ses congrès d'allure si professorale et si peu mystique.

A cet égard, Rome est assez fondée à proclamer la faillite du mouvement vieux-catholique. Il a pourtant en sa faveur d'être à la fois réformateur et conservateur. A défaut de flamme, il conserve des formes archaïques et sacrées qui le rendent sympathique aux Orthodoxes, aux Anglicans, à la *Hochkirche* allemande. De là son rôle historique d'intermédiaire entre Rome et les autres confessions. Il offre ce paradoxe d'être un catholicisme découronné de son pape, un christianisme un peu rationaliste sous des formes très traditionnelles; il représente une grande chose cependant, résumant en

Statistique approximative des Eglises chrétiennes.

Confessions	Nombre de fidèles		
I. — Catholiques-romains.	300.000.000 (dont 7.000.000 d'Uniates)		
II. — Catholiques-dissidents.			
1. Anciens-Catholiques	280.000		
2. Eglise tchéco-slovaque.	800.000		
3. Divers (Mariavites, Mexicains - schismatiques etc.)	100.000 (?)		
III. — Orthodoxes (Eglise gréco-russe).	145.000.000		
IV. — Autres Orientaux :			
1. Arméniens - Grégoriens.	3.000.000		
2. Monophysites (Coptes, Abyssins, Jacobites).	5.500.000		
3. Nestoriens.	100.000		
V. — Protestants[1].	200.000.000	Luthériens.	80.000.000
		Réformés-Presbytériens . .	50.000.000
		Anglicans . Episcopaux d'Amérique	15.000.000
		Baptistes. .	11.000.000
		Méthodistes	10.000.000
		Congrégationalistes.	2.600.000
		etc...	
Total arrondi . . .	655.000 000		

1. Il faut toujours tenir compte du fait que les statistiques anglo-saxonnes donnent honnêtement le nombre des fidèles pratiquants et rarement celui des seuls baptisés. Ainsi les Etats-Unis ont un chiffre rond de 80.000.000 de Protestants mais en indiquant moins de 25.000.000 pour 1925. **Nos derniers chiffres de droite doivent donc être fortement majorés.**

sa survivance les souvenirs éteints ailleurs ou dispersés. du gallicanisme historique, de Port-Royal, de la *petite-Eglise* hostile au concordat napoléonien etc..., incarnant sans beaucoup de vie peut-être, mais avec dignité le vieil esprit un peu périmé, d'indépendance épiscopale en face de Rome.

Deuxième partie

LES ANTINOMIES

Introduction

LA RÉDUCTION DES POINTS CONTROVERSÉS

Aux beaux jours des schismes, tout est classé damnable hérésie chez l'adversaire. Du XI^e^ au XIV^e^ siècle les Orthodoxes avaient augmenté le catalogue des erreurs romaines de 73, passant de 35 à 108. De 1585 à 1604 le cordelier Feuardent « confutait » 1226 erreurs calvinistes de plus, passant de 174 à 1400[1]. Depuis le XVII^e^ siècle, la dispute est devenue moins féconde; on s'est acheminé vers une conception moins méticuleuse des oppositions et l'on a sagement ramené la controverse à quelques doctrines centrales. La discussion fameuse entre Claude et Bossuet en 1678 dura cinq heures et ne roula que sur l'*Eglise*. De volumineux traités signés de grands noms jansénistes ou protestants portèrent l'attaque ou la défense sur l'eucharistie.

Nous n'avons aucune intention de reprendre à notre compte la discussion théologique des matières qui divisent les chrétiens, du moins dans ce travail; mais une étude objective sur la réunion des Églises implique l'évaluation du fossé qui les sépare, et à notre

1 Cf. Rébelliau : *Bossuet historien du protestantisme*, p. 5.

époque de réconfortant pacifisme, pourquoi ne pas dire, s'il y a lieu, que le fossé paraît plus étroit, mesuré de près, que vu de loin? Si cette image est fausse en géographie, elle peut être juste en théologie.

Deux groupes de notions peuvent être dès l'abord distingués, celui des notions qui se rattachent à la forme ecclésiastique, celui des notions qui touchent au fond des choses. Sans doute est-il difficile de séparer le corps du vêtement et l'image de la tunique de Nessus serait-elle assez juste ici. On peut cependant envisager à part le gouvernement de l'Église et le dogme; les questions de rite et de culte dépendant des deux premières pourraient être examinées ensuite.

I

AUTORITÉ ET LIBERTÉ

On oppose généralement le catholicisme et le protestantisme sous la rubrique : autorité. libre examen. Est-ce tout à fait cela? Avant de s'en remettre à Rome, le catholique n'a-t-il pas fortifié sa confiance par des *motifs de crédibilité*? Le protestant orthodoxe ne croit-il pas à la Bible comme le catholique croit à l'Église, et le protestant ultra-libéral ne s'est-il pas arrêté devant la libre-pensée? Vinet, le plus foncièrement individualiste des croyants réformés, éprouvait quelque impatience à contempler ceux « qui en sont éternellement au libre-examen », et c'est sans doute en pensant à eux qu'il disait : « pour moi le protestantisme [1] est un point de départ, ma véritable religion est au delà ». Le *libre-croyant* est libre c'est entendu, mais une fois croyant, il est lié par sa croyance et ne fait qu'un avec elle.

Evitons cependant le paradoxe; l'antithèse existe, mais il convient de la réduire à de justes proportions.

L'autorité. c'est la norme acceptée d'avance. sous certaines conditions d'authenticité; elle est extérieure ou intérieure, ou les deux à la fois. Le gendarme et le

1. Entendu en ce sens.

percepteur sont des autorités extérieures, la conscience et la raison sont des autorités intérieures; Dieu et l'Église peuvent être considérés comme des autorités extérieures et intérieures à la fois. Le croyant sera soumis à son Dieu, éventuellement à son Église par nécessité et par raison.

Dieu est l'autorité suprême du chrétien, du juif, du musulman et du déiste; dans le cadre des confessions chrétiennes, à traditions trinitaires, son autorité se confond avec celle du Christ ou du Saint-Esprit. En outre, la Bible contenant par définition sa révélation, les Livres-saints deviennent par extension le texte *faisant autorité* pour l'ensemble des chrétiens.

Mais pour le catholique, la Bible n'est qu'un point de départ [1], elle est complétée, éclairée par la *tradition* représentée par les Pères de l'Église et la suite de l'Église enseignante; la Bible n'est pas un oracle immédiat, elle est souvent obscure, a besoin d'être interprétée; de là le rôle d'un *tribunal visible* permanent, d'une autorité vivante à tous les degrés de la hiérarchie, depuis le pape jusqu'au dernier curé du village. On a souvent cité pour l'applaudir ou s'en indigner le mot de Brunetière : « Ce que je crois... allez le demander à Rome! »

Pour le protestant traditionaliste, pas d'intermé-

1. Et même pas toute la Bible; les Catholiques font valoir que l'Eglise a précédé la rédaction des textes du Nouveau Testament et en a fixé le canon. Ecoutons l'auteur d'un ouvrage tout récent : « L'Eglise est l'épouse du Christ; les Evangiles sont ses joyaux, le trésor que garde son amour vigilant. L'épouse est plus précieuse que sa parure; les Evangiles disparaîtraient que l'Eglise serait encore l'Eglise.

« Car l'Eglise a existé avant les Evangiles, l'esprit avant la lettre, la religion d'autorité avant la religion d'un livre, si haut qu'on le place. L'Eglise n'est pas fondée sur les Evangiles écrits. Ceux-ci sont nés alors qu'elle rayonnait déjà de jeunesse et de vie. » (Joseph Huby : *L'Evangile et les Evangiles*. Paris, Grasset, 1929)

diaire humain entre Dieu ou le Livre et lui-même. Le texte est aussi clair qu'un testament paternel, et si l'*homme naturel* a des difficultés de compréhension, le Saint-Esprit est prêt à guider le fidèle qui veut, selon le mot de Jurieu, que la révélation devienne sa souveraine raison.

Pour le protestant libéral, la Bible reste « un immense patrimoine spirituel...[1] » et la source éminente de sa foi, mais l'eau de cette source a besoin d'être filtrée. L'autorité suprême du protestant libéral réside en lui-même; c'est son esprit, sa raison, sa conscience. Il repousse toute autorité extérieure et n'accepte que ce qu'il s'assimile.

Telles sont du moins les attitudes historiques de quelques représentants assez antithétiques du christianisme. Elles se sont parfois modifiées; mais nous gardons l'histoire contemporaine pour la fin de cet exposé. Ce que nous voudrions mettre d'abord en lumière, c'est cette vérité banale qu'entre les extrémités de la chaîne il existe des chaînons intermédiaires. Entre les thèses que développait en 1868 Ferdinand Buisson missionnaire du protestantisme libéral à Genève et le *syllabus* de Pie IX, à peu près contemporain, il y a bien des jalons.

Dominant comme il convient, de l'échelon suprême, nous trouvons le pape infaillible. Le concile du Vatican [2] (1869-1870) a défini le degré de cette infaillibilité, annoncée par la victoire d'Eugène IV sur les théories conciliaires du XV^e^ siècle et presque définie par le con-

1. Wagner et Buisson : *Libre pensée et protestantisme libéral*, p. 130, — voir tout le contexte.
2. Voir ci-dessus, p. 72. On excusera certaines répétitions utiles.

cile de Trente. Les apologètes catholiques reconnaissent volontiers qu'autre est la papauté du IIe siècle, autre celle du XVIe, autre celle du XIXe siècle. C'est à l'achèvement de la courbe qu'il faut considérer l'œuvre réalisée, au sommet de son ascension qu'il faut regarder le pontife romain. Il est le définiteur reconnu, ses décisions *ex cathedra* suffisent à rendre une vérité doctrinale ou morale irréformable. Sa promulgation en 1854 du dogme de l'immaculée-conception, avant celui de sa propre infaillibilité, en dehors de tout concile, a paru suffisante. — Il est l'héritier de l'apôtre Pierre sur lequel le Seigneur a fondé l'Église et dont la foi, selon la prière du Christ, ne devait pas *défaillir*. En dehors des sentences rendues *ex cathedra*, la juridiction générale du pape s'impose aux Catholiques dans toutes les questions religieuses, morales et sociales. Tout conflit porté à Rome y est jugé en dernier ressort; on peut regretter que le pape soit mal informé, mais on ne va plus du pontife au concile. *Roma locuta, causa audita.* L'Église romaine s'est en somme définie, le 18 juillet 1870, une monarchie absolue.

A un ou plusieurs degrés inférieurs, nous trouvons l'antique patriarche de Constantinople, qui symbolisa longtemps l'autorité dans l'Église orthodoxe et fut une sorte de pape de l'Orient; mais il n'a jamais prétendu à l'infaillibilité personnelle. Il conserve dans l'Église orthodoxe une primauté d'honneur analogue à celle que la majorité des Gréco-Slaves semble disposée à reconnaître au pape sur l'ensemble du monde chrétien. La multiplication des Église autocéphales lui a retiré toute autorité réelle sur le vaste Orient orthodoxe. Lui comme les autres primats séparés (ceux d'Utrecht, de Cantorbery etc...), n'est guère qu'un *primus inter pares*,

et nous arrivons à la seconde rubrique, celle du gouvernement oligarchique ou aristocratique des Églises, le gouvernement par les évêques.

Ce n'est pas que Rome l'ignore en théorie; d'abord les évêques romains ont en matière de dogme, de rite, de discipline, un rôle consultatif. Ils sont de *droit divin* et le pape ne peut en rien attenter à leurs fonctions propres: ordonner des prêtres qui, par cette ordination deviennent aptes à sacrifier et absoudre, confirmer les enfants etc... Les évêques bénéficient comme le pape de la succession apostolique. La question la plus délicate, non tranchée dans le catholicisme, est de savoir s'ils tiennent leur pouvoir directement de Dieu, ou par délégation pontificale; on admet généralement que la fonction intrinsèque existe *jure divino*, mais que l'exercice, la juridiction existent *jure ecclesiastico*. Ainsi, Rome tient pour valides les évêques schismatiques d'Orient et ceux de l'Église d'Utrecht, mais d'après elle, leur juridiction est illégitime en ce qu'elle ne relève point de l'approbation pontificale. Quoi qu'il en soit, il n'y a point de commune mesure entre l'obédience de l'épiscopat romain et la quasi-autonomie des autres épiscopats.

Parmi ceux-ci, l'autorité a ses degrés. L'élection peut jouer un rôle plus ou moins actif, les laïques peuvent avoir une certaine part dans le gouvernement ou l'administration de l'Église, mais la thèse reste généralement la suivante : les évêques ont reçu et transmettent le dépôt de la vérité; ils représentent l'autorité, la tradition, le maintien de la foi et du rite.

A défaut d'une infaillibilité promulguée, les pères des grands conciles ou des simples synodes faisaient

admettre l'autorité collective de leurs décisions comme représentant la croyance d'abord implicite, ensuite dégagée, de l'Église. La thèse orthodoxe, ancienne et anglo-catholique, est que le corps épiscopal forme dans l'histoire la chaîne d'or qui relie les apôtres aux plus contemporains des évêques [1].

Les évêques anglicans de la low-Church, les évêques méthodistes, les évêques du protestantisme continental n'en demandent pas tant. Leur autorité relative est reconnue, mais dans un sens de moins en moins théologique et de plus en plus administratif à mesure qu'on s'éloigne du ritualisme sacerdotal de la droite anglicane et qu'on arrive aux conceptions purement protestantes de l'épiscopat.

La hiérarchie n'en existe pas moins, et il peut être intéressant de noter avec le professeur Deissmann qu'il existe environ 520 évêques anglicans et protestants. La Scandinavie toute luthérienne a gardé la hiérarchie antérieure à la Réforme, hiérarchie couronnée par l'archevêque d'Upsal en Suède et par l'évêque d'Abo (qui a rang d'archevêque), en Finlande. Le titre d'évêque s'introduit dans le luthéranisme allemand; il est porté en Nassau, en Mecklembourg, en Sleswig, et chose frappante, en Saxe berceau du luthéranisme; les prélats, superintendants en Allemagne, les inspecteurs-ecclésiastiques en France sont, sous d'autres noms,

1. Il y a d'ailleurs quelque marge entre le principe et l'application. Si les Eglises qui revendiquent la succession apostolique placent très haut l'autorité des évêques, combien s'en affranchissent en fait. L'histoire de l'anglicanisme au XIX^e^ siècle abonde en conflits entre clergymen et bishops; les Anglo-catholiques qui veulent un épiscopat affranchi des liens de l'Etat ont combattu leurs plus hauts prélats quand les décisions de ceux-ci choquaient leur jugement propre. Les « révérends pères en Dieu » cessaient alors d'incarner l'autorité spirituelle, ainsi dans la curieuse affaire de l'évêché de Jérusalem (1841-1854). Voir plus loin p. 286-288.

des évêques luthériens. Il est vrai que, malgré son respect de l'autorité, le luthéranisme ne fait pas de celle-ci une question vitale. L'archevêque Sœderblom primat de Suède, s'est exprimé là-dessus avec beaucoup de largeur en écrivant à son collègue l'archevêque de Cantorbery [1], mais il admet volontiers qu'il possède avec son corps épiscopal la succession apostolique [2].

Les évêques méthodistes américains, les évêques hongrois, les évêques moraves, ne sont guère que des administrateurs et n'ont pas le minimum de ritualisme sacerdotal gardé par leurs collègues scandinaves par exemple.

Dans le protestantisme en général l'autorité est purement administrative et morale. Présidents de consistoires ou de commissions plus ou moins permanentes, modérateurs de synodes etc..., représentent plus une dignité de circonstance qu'une autorité proprement ecclésiastique. Les pasteurs peuvent exercer une autorité personnelle par leur maîtrise oratoire et par leur fidélité à l'égard d'un message supposé révélé, mais pour employer une antithèse sur laquelle nous ferons d'expresses réserves, il s'agit de l'autorité d'un prophète et non de celle d'un prêtre. Telle fut par exemple au milieu du XIX^e^ siècle l'action d'un Adolphe Monod.

Il y a cependant autre chose dans les traditions his-

1. Cf. *Documents on christian Unity*, 1920-1924. p. 185-195.

2. Il cite non sans plaisir le témoignage catholique du prélat américain J. M. Spalding au sujet de la consécration du premier archevêque luthérien d'Upsal en septembre 1531 : « La consécration ayant été dûment accomplie par des évêques qui avaient sans doute eux-mêmes le caractère épiscopal, fut, bien que non canonique et illégale, certainement valide; ainsi les évêques luthériens suédois d'aujourd hui, à moins que les rites de consécratiou n'aient été depuis matériellement altérés, sont revêtus du caractère épiscopal. » (*Histoire de la Réformation protestante*, New-York, 1875, t. II p. 424, note 2).

toriques protestantes. Adolphe Monod, précisément, qui leur était très attaché, voyait dans les synodes nationaux, maintenant par hypothèse l'antique confession de foi de la Rochelle et la discipline du XVI^e^ siècle, le remède à l'anarchie renaissante du protestantisme et la canalisation de sa vie normale. Bossuet essayait de prouver à Claude dans leur conférence de 1678, que les Protestants traditionalistes attribuaient à leurs synodes nationaux et à plus forte raison à des synodes presque œcuméniques comme celui de Dordrecht en 1618, une sorte d'infaillibilité pratique.

En dehors des assemblées nécessairement intermittentes, beaucoup d'Églises se sont donné une confession de foi. Hiérarchie vivante et textes impératifs ont pu d'ailleurs s'unir. Toutes les grandes Églises historiques reconnaissent le vieux symbole de Nicée; le luthéranisme a précisé sa foi dans la confession d'Augsbourg, le calvinisme dans celles de la Rochelle, de Westminster, dans la confession helvétique, dans la confession belge; le synode réformé de 1872 a mis au premier plan « l'autorité souveraine des Saintes-Ecritures en matière de foi et le salut par la foi en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu mort pour nos offenses, et ressuscité pour notre justification ».

Les indépendants de toute nuance ne gardent en fait d'autorité que la Bible ou simplement l'Esprit. Certains peuvent avoir des croyances traditionnelles et concevoir l'inspiration comme surnaturelle, c'est à peu près le cas des Quakers; Vinet attaché au christianisme surnaturel malgré quelques velléités de doute, écrivait : « ce que je repousse absolument, c'est l'autorité. » Les apologètes catholiques immanentistes ne font jamais appel à l'autorité formulée, officielle. Mais si telle Église,

tel groupe de chrétiens, tel croyant isolé ont pu préférer aux confessions de foi la Bible directement interprétée, mais entendue dans le sens traditionnel, d'autres groupes, d'autres individus ont entièrement sacrifié l'autorité extérieure à la parole intérieure. Pour eux, le règne d'une autorité écrite est une sorte de violence faite à l'esprit humain; l'autonomie de la conscience est absolue. Dans son ouvrage posthume (1903) : *les religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, si vertement malmené par Brunetière, Auguste Sabatier ramenait tout à une expérience intérieure dont les dogmes ne sont que la traduction intellectuelle plus ou moins heureuse. Sabatier était d'ailleurs un penseur isolé des groupes ecclésiastiques.

Dans le protestantisme-libéral proprement dit, l'inspiration divine se prend dans un sens très général, analogue à celui de l'inspiration poétique, des inspirations du cœur et de la conscience. Les pasteurs libéraux des environs de 1865-1880, manifestaient une sorte de frayeur à l'égard de tout texte et de tout engagement à souscrire. Albert Réville opposait vertueusement le sermon sur la montagne au symbole dit d'Athanase. Coquerel fils qui d'ailleurs portait comme son père le prénom étrangement choisi du patron de l'orthodoxie, du vainqueur d'Arius, disait : « vous me demanderiez de signer que deux et deux font quatre, je refuserais ». Par un humiliant contraste, n'ayant pas voulu se séparer à temps des Orthodoxes, les Libéraux étaient contraints de respecter la liturgie officielle, et de répéter dimanche après dimanche le symbole des apôtres dont leur pensée ne retenait à peu près rien. On peut rapprocher leur attitude de celle des Modernistes catholiques, épris eux aussi de libre inspiration et qui, négligeant l'encyclique

Pascendi (8 septembre 1907), continuaient à participer à la vie officielle et sacramentaire d'une Église qui les rejetait. Notons cependant qu'hostiles aux confessions imposées, les Protestants libéraux, pour ne parler que d'eux, n'ont pas hésité à l'occasion, à mettre en avant une *déclaration* contenant l'exposé très général de leur foi. Dans quelle mesure les liait-elle, c'est la question, car si elle engageait le groupe, c'était une sorte d'*autorité* pour ses membres; si elle ne l'engageait pas, à quoi servait-elle?

Entre l'antithèse extrême du pape infaillible qui peut obliger à croire que les *cinq propositions* condamnées sont dans l'*Augustinus* de l'évêque Jansen sans qu'on les y trouve et les *paroles d'un libre-croyant* d'un Jean Réville, il y a bien de la marge, et nous ne voulons certes pas combler l'abîme. Sans prendre d'exemple dans les textes de droite ou de gauche, nous relèverons surtout l'opposition extrême et vraiment irréductible entre l'autorité qui exige une obéissance passive et le « je ne puis autrement » de la conscience qui a l'intime certitude d'avoir raison; c'est le cas de Jeanne d'Arc, de Luther, de Galilée... sans arriver à de trop récents exemples. Nous voulons seulement noter ici et ailleurs l'existence des jalons et des nuances qui dominent presque toujours. Qu'on nous permette de les résumer encore: le Catholique ultramontain lui-même, n'attribue pas au pape envisagé comme individu l'infaillibilité qu'il accorde à la fonction pontificale. Un nombre croissant de Catholiques admet que le pontife partage avec le corps de l'Église, spécialement représenté par ses évêques assemblés en concile, cette infaillibilité. Les Anglicans d'extrême-droite comme lord Halifax, estiment qu'il faut un chef, un définiteur à l'ensemble de la

chrétienté, comme il existe à Cantorbery un porte-parole officiel de l'anglicanisme. Leur thèse relie celle des Catholiques à celle des Épiscopaux (Orthodoxes, Vieux-Catholiques, ensemble des Anglicans). Pratiquement, les synodes-généraux protestants jugent en dernier ressort comme les conciles catholiques. Dans l'ordre des autorités écrites, pour tous les chrétiens, la Bible est l'autorité primordiale, insuffisante pour les Catholiques romains, et avec certaines réserves pour les Orthodoxes, suffisante pour l'ensemble des Protestants et pouvant, selon la majorité d'entre les chrétiens, être théologiquement résumée par des symboles ou confessions de foi. Au delà, le domaine de la libre interprétation s'ouvre.

Le Catholique le plus ultramontain, abdique après coup, mais sa *foi d'autorité* peut suivre une confiance raisonnée en un pape, supposé inspiré d'en haut. Le Protestant orthodoxe humilie sa raison devant la révélation écrite, mais il a commencé par en peser les témoignages intérieurs et extérieurs. Le plus autoritaire des théologiens protestants, Calvin insistait sur le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Luther rejetait au nom du sens intime l'autorité de l'Epitre *de paille* de saint Jacques. Et à l'opposé, le Protestant libéral ou le Catholique moderniste ne jouent pas au philosophe indépendant.

Il est donc difficile de justifier les définitions courantes. L'autorité de l'*évidence* intellectuelle ou morale, tout homme ou presque l'admet. Chacun admet également (en dehors de très rares solipsistes peut-être) des données *extérieures* d'ordre sensible, scientifique, historique etc., qu'il s'assimile plus ou moins complètement après examen et qu'il ne tire pas de son propre fond.

Il reste toujours une part de crédit accordé à ce qui dépasse notre claire vision. A quelques nuances près, tout homme et tout groupe humain font la part plus ou moins large à une autorité extérieure, mais c'est le lieu de cette autorité qui varie.

II

L'ÉGLISE ET L'INDIVIDU

Ubi Christus, ibi Ecclesia, disent en substance les Protestants [1]. Les Catholiques, les Orientaux, les Anglicans ajoutent avec plus ou moins d'énergie : *ubi Ecclesia, ibi Christus*. L'antithèse est entre la foi personnelle et l'incorporation antérieure à celle-ci, entre l'individu et le groupe homogène.

A l'extrême-gauche ecclésiastique mais non doctrinale, on ne veut que des Églises de *professants*; le mot s'oppose aux Églises de *multitude*. Quand certains chrétiens hostiles à tout compromis, le comte de Gasparin et Frédéric Monod par exemple, organisaient l'*Eglise libre*, c'était pour sortir d'une Église officielle, Église d'État jugée trop latitudinaire. A l'extrême-droite ecclésiastique, font de fait et de droit, partie de l'Église chrétienne, tous les baptisés. On n'entre pas librement dans l'Église en « ratifiant le vœu de son baptême » par un engagement personnel; on n'est pas *catéchumène* à l'égard de l'Église disait en substance et avec une vio-

1. Reprenant d'ailleurs la définition d'Ignace d'Antioche : « ὅπου ἄν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία » (*Ad Smyrnos* VIII).

lence émue Bossuet à Claude; il y a une foi infuse qui préexiste à tout examen. On naît, on est élevé, nourri, guidé, on meurt dans la maison maternelle; on ne la choisit pas.

Pour le Catholique, l'Église est le corps *visible* du Christ, corps dont la tête est à Rome, dont les membres sont disséminés partout et pourtant liés. A la tête se rattachent tous ceux qui ont autorité dans l'Église [1], mission d'enseigner, d'avertir, de condamner, d'absoudre : les évêques et les prêtres. Les fidèles, les « laïques » ont leur tâche dans le siècle et même au sein des œuvres de l'Église, mais spirituellement ne sont jamais majeurs. Ils peuvent avoir directement contact avec Dieu, recevoir même des inspirations personnelles, mais l'Église en définitive se réserve le contrôle des visions et des inspirations.

L'Église peut se comparer encore à un vaisseau de haut bord naviguant seul, tout droit vers le port éternel. Militante ici-bas, elle vogue à la rencontre de l'Église *triomphante* avec laquelle elle communie déjà. La tempête a plusieurs fois secoué le vieux vaisseau; le gros des passagers y demeure toujours. Ils jettent charitablement des échelles de corde aux naufragés, leurs *frères séparés*. Parmi ceux qui ont mis des chaloupes à la mer, certains ont coulé, d'autres ont gagné l'île de Robinson, des isolés enfin, nageurs intrépides, ont réussi à prendre pied sur une roche émergée, s'y sont cramponnés et fixés, sans avoir momentanément envie de rejoindre le navire qui leur paraît un abri trop vermoulu. Leur seul risque est de mourir de soif, de faim et de froid. Pour tous, le port est brumeux et lointain.

1. Les questions d'autorité, de hiérarchie, d'Eglise sont si intimement liées qu'on excusera quelques répétitions inévitables.

Plus simplement, parmi les chrétiens, les uns montrent avec dévotion l'antique robe sans couture du Christ; ils voient dans la division le principe du mal; ils identifient le bien, l'homogène et l'un. Ils rappellent que « tout royaume divisé contre lui-même périra ». Ils peuvent montrer dans la concurrence des établissements chrétiens la raison même de leur fragilité. Ils parlent haut, ferme et bien. Les *frères séparés* les écoutent, les approuvent souvent, les suivraient volontiers si, pour les premiers, l'unité n'avait pour cadre unique leur Église et si leur discipline n'était trop analogue à celle d'un régiment solidement encadré.

Les autres déclarent faire assez bon marché du cadre et préférer le fond du tableau. Monadistes religieux, ils ne s'arrêtent en définitive qu'à l'individu. La conscience personnelle, la foi volontaire et réfléchie est pour eux le *quid inconcussum*. L'unité en soi ne leur déplaît pas, ils craignent seulement de se fondre dans la masse. La formule ne les choque pas s'il est entendu qu'elle est modifiable. L'autorité d'un homme par contre les rebute, et le pape dît-il cent fois vrai, ils ne reconnaîtraient pas en lui le définiteur consacré, l'image de Celui qui « parle avec autorité et non pas comme les scribes ». Ils craindraient toujours en l'acceptant pour maître, l'interposition d'une institution humaine entre l'âme et son Dieu.

Pour le protestant quel qu'il soit en effet, de l'extrême-droite à l'extrême gauche doctrinales, il y a foi au contact immédiat — et suffisant à la rigueur — avec Dieu. L'Église peut être salutaire, indispensable même à la vie pleinement normale du fidèle; elle ne l'est pas à sa vie strictement religieuse. Elle est un moyen et ne doit jamais être une fin. Robinson est un protestant; il lui

serait très difficile d'être un parfait catholique dans son île déserte.

C'est une banalité de rappeler que la Réforme a mis au premier plan la thèse du sacerdoce universel et rejeté la nécessité surnaturelle du clergé. Pour elle, la véritable Église est l'Église invisible, celle des *prédestinés* ou plus simplement des *rachetés* connus de Dieu seul. L'Église visible existe, plus ou moins régulière, plus ou moins large, plus ou moins pure; elle peut chez les rigoristes (Églises de *professants*) coïncider avec l'Église invisible. mais ces purs ne nient point qu'ils aient des frères nombreux, disséminés dans les établissements ecclésiastiques plus larges.

Entre le groupe des Catholiques et celui des Protestants, nous trouvons la masse plus considérable peut-être, des Épiscopaux non romains. Pour eux comme pour les Catholiques, l'Église est indispensable à titre de corps visible, organisé du Christ. Sans doute, la plupart des Luthériens, les Moraves, les Méthodistes américains, les Calvinistes hongrois n'ont guère de l'épiscopat sous ses divers titres qu'une conception administrative, mais il reste l'ensemble des Orthodoxes, des Anglicans, des Épiscopaliens d'Amérique et des Vieux-Catholiques. On peut leur adjoindre une bonne partie des Luthériens scandinaves. Leur thèse représente une *via media* (c'est le terme qu'affectionnent les Anglicans) entre le romanisme et le protestantisme. Ils ne veulent ni de l'absolutisme romain ni de l'individualisme protestant. L'Église enveloppe l'individu, elle ne le comprime pas; mais comme chez les Catholiques, elle conserve le dépôt sacré et peut seule le conserver.

Trois types d'Églises en somme : Rome ou la *monarchie* pontificale, — Byzance, Cantorbery, Upsal,

Utrecht etc..., ou l'*aristocratie* épiscopale, — Genève et ses succursales ou la *démocratie* ecclésiastique. Il y a bien entendu des sous-groupes et des inter-groupes comme à la Chambre, et nous voudrions montrer comment on passe, sans franchir trop de fossés, d'un extrême à l'autre.

A l'extrême gauche ecclésiastique protestante, on trouvait au XVII^e^ siècle les *Indépendants*. S'ils n'existent plus sous ce nom, les Quakers d'aujourd'hui et dans une certaine mesure, les Baptistes héritiers des vieux Anabaptistes du XVI^e^ siècle représentent leur esprit à l'égard d'un clergé constitué. A leur droite immédiate, les *Congrégationalistes* constituent une poussière de paroisses autonomes, liées cependant par leur organisation commune; à leur tour les Congrégationalistes sont très près des *Méthodistes* au régime ecclésiastique très souple, populaire, mais déjà plus unifié dans les divers pays où il s'est fixé, que les premiers. Entre un méthodiste anglais ou gallois et un presbytérien écossais, la différence est légère, mais le méthodisme est sorti peu à peu de l'Église anglicane au milieu du XVIII^e^ siècle, tandis que le presbytérianisme écossais comme les Églises réformées de Suisse, de Hollande, de France etc..., est sorti solidement charpenté des mains de Calvin [1]. Pour les premiers groupes, l'Église n'est en somme que le total, la réunion des croyants; dans le calvinisme, l'Église est un organisme; elle s'appuie sur le peuple, mais elle le dépasse.

Comme l'a montré Brunetière et comme en un sens un peu différent s'efforce de l'établir avec clarté la *Vie*

1. Ou de son disciple immédiat J. Knox.

nouvelle [1], le calvinisme est aristocratique : du consistoire au colloque, du colloque aux synodes provinciaux puis nationaux, il implique une sélection toujours plus étroite en ses délégations successives. Chose plus grave, la très calviniste Église réformée de Hongrie a des évêques, les Méthodistes des États-Unis aussi. Nous voilà donc passés du régime démocratique à l'oligarchie. Sans doute, ces évêques n'ont guère qu'un rôle administratif et ne revendiquent aucune succession apostolique, mais ils existent. L'Église luthérienne qui touche de si près à l'Église presbytérienne ou réformée unit la forme oligarchique de la Scandinavie à la conception plus démocratique des Luthériens de France, d'Amérique et d'Allemagne. L'Église scandinave qui ne fait pas de la hiérarchie une question de foi, a réalisé l'intercommunion avec l'Église anglicane où le sacerdoce est mieux dégagé.

C'est dans l'anglicanisme que la notion d'Église est la plus diversement interprêtée. La gauche ecclésiastique (low-Church) et la gauche théologique (broad Church) sont attachées aux formes traditionnelles de leur Église, mais la veulent inspirée d'un esprit protestant et s'entendent avec les diverses Églises de la Réforme continentale. La droite ecclésiastique et théologique (high-Church) adopte la thèse la plus rigoureuse de la succession apostolique; l'évêque est pour elle l'organe transmetteur de la grâce et de la foi; — il est indispensable à l'ordination des prêtres et par eux, à la validité du sacrifice eucharistique et de l'absolution. Ce n'est pas le lieu d'examiner les objections romaines contre la validité des ordinations anglicanes; nous décrivons

1. Périodique protestant de droite, dirigé par le pasteur Louis Lafon, le *provincial* du *Temps*.

dans leur suite les positions ecclésiastiques principales, de l'extrême-gauche et à l'extrême-droite et ne discutons pas.

Or les Anglicans se sentent très voisins des Orthodoxes et des Vieux-catholiques, et nous arrivons bien ici au domaine de l'aristocratie ecclésiastique, alors que par la low-Church, l'anglicanisme fait bon voisinage avec l'ensemble des *non-conformistes.* Où placer la coupure? L'oligarchie commencera-t-elle avec le luthéranisme scandinave? Mais l'idée d'un schisme n'effleure même pas l'Église luthérienne dans son ensemble tant elle est attachée à la confession d'Augsbourg et à son unité historique, tant elle met au premier plan les thèses de son fondateur sur la libre grâce divine, la présence sacramentelle du Christ etc... L'Église anglicane dans son ensemble reconnaît sa fragilité, mais précisément ne veut pas se disloquer davantage et tient fermement à rester le corps historique et national, l'Église d'Angleterre qu'elle a toujours été [1].

Sans doute, comme dans les divers chefs de controverse, le fossé s'accentue aux alentours de Rome, monarchie absolue, renforcée plutôt que tempérée par ses bureaux; mais la notion générale du sacerdoce et de l'Église,de la succession apostolique etc... diffère-t-elle foncièrement quand on passe des Orthodoxes, des Anglo-catholiques et des Vieux-Catholiques aux Catholiques romains? Nullement. — La différence est dans le couronnement de la hiérarchie et nous ne revenons pas sur le chapitre précédent; mais les Églises de type aristocratique admettent plus ou moins expli-

1. La question de l'*Etablissement*, du lien avec l'Etat étant réservée, voir plus loin p. 282.

citement la primauté d'honneur du patriarche d'occident, qui, sans être pris pour un définiteur infaillible, serait regardé par elles comme le président de la république ou de la fédération des Églises. Ultramontains et Gallicans ont en somme vécu dans le même cadre pendant des siècles.

En définitive, à passer brusquement du congrégationalisme anglo-saxon à l'Église romaine, on ne voit pas de chemin qui les unisse. Jamais un congrégationaliste qu'il soit orthodoxe ou unitaire ne songera à s'unir aux « papistes »; ceux-ci s'effaroucheraient au moins autant de former groupe avec la poussière des Églises démocratiques. Mais on conçoit qu'un congrégationaliste s'unisse aux Méthodistes, que ceux-ci s'unissent aux Presbytériens etc... et l'on a vu après le mois de juillet 1870 des Catholiques-romains devenir sans trop de stupeur *Vieux-Catholiques*.

Il y a d'ailleurs des rapprochements de thèses imprévus. L'Église monarchique, Rome n'a pas aboli le régime conciliaire, le consensus des évêques. En outre elle admet comme le protestantisme une Église invisible : dans les Églises séparées vivent des âmes de bonne foi qui font vraiment partie de la véritable Église hors de laquelle il n'est point de salut. Les divers protestantismes reconnaissent volontiers et parfois avec émotion la nécessité pratique, sinon le caractère surnaturel d'une Église visible et Calvin parle avec une sévérité presque égale à celle des Catholiques, contre les dissidents. Ceux-ci, on le sait, n'ont jamais fait défaut au Protestantisme : *Eglise libre* dissidente à l'égard de l'*Eglise nationale*, Méthodistes du second ou du troisième degré à l'égard du méthodisme primitif, et ce morcellement est le grief classique du catholi-

cisme; le protestantisme n'ayant pas d'autorité centrale ne peut que maintenir un lien assez lâche entre les fractions du groupe primitif; mais il reconnaît toujours que l'individu n'arrive à sa croissance normale que dans et par l'Église.

La controverse indéfinie roule autour des caractères de la *vraie Eglise.* C'est disent les Catholiques celle que le Christ a fondée sur Pierre et contre laquelle les « Portes de l'enfer » ne prévaudront pas; — c'est disent encore les Catholiques mais aussi tous les Episcopaux, celle qui suit la règle de Vincent de Lérins : « *quod semper, ubique, ab omnibus creditum est* » et peut arborer une succession apostolique continue; — c'est, disent Luthériens et Calvinistes, celle où la Parole de Dieu est prêchée dans sa pureté et les sacrements distribués selon l'ordre du Christ.

Mais bien des Protestants nient que le Christ ait fondé l'Église, croient qu'il a laissé à ses apôtres le soin d'organiser son œuvre, et qu'il s'est borné lui-même à jeter la semence.

Cependant, tous les chrétiens croient que l'Église correspond à la pensée profonde du Christ, celle d'unir en un troupeau ses brebis; tous admettent que l'Église est la famille spirituelle du croyant, — que l'Église a pour mission de prêcher l'Évangile et de maintenir la vie sacramentelle. C'est dans l'organisation plus ou moins apparente de la hiérarchie, que les Églises diffèrent le plus, dans l'estime aussi qu'elles ont du caractère plus ou moins indispensable du sacerdoce, — le sacerdoce étant l'intermédiaire obligatoire entre le ciel et la terre par l'absolution, la communion eucharistique etc..., selon les Romains, les Orthodoxes, les Anglo-Catholiques, — le sacerdoce ou plutôt le minis-

tère pastoral ayant, d'après les Protestants, un rôle d'éveilleur moral et d'organisateur administratif. En un mot le *prêtre* est essentiel aux Églises qui admettent le surnaturel permanent et visible, il ne l'est pas, au moins en ce sens, aux Églises plus spiritualistes de la Réforme. L'antithèse est sérieuse, mais là encore, il faut se garder d'exagérer l'opposition. Le catholicisme admet fort bien qu'un laïque puisse baptiser en cas de nécessité, — l'immense majorité des Protestants admet que le clergé quel que soit son nom, est indispensable au bon ordre des Églises. Ils distinguent toujours entre les *pasteurs* consacrés par l'imposition des mains, aptes à prêcher, célébrer la cène, baptiser, marier etc... et les simples *évangélistes* dépourvus de caractère ecclésiastique.

III

LES OBJETS DE LA FOI

Nous avons envisagé dans l'abstrait les divergences relatives à l'autorité, relatives à l'Église. Mais que décrète le Saint-Père, que promulguent les conciles, que définissent les confessions de foi? Quel est le dogme chrétien, ou plutôt quels sont les antagonismes de fait sur le terrain de la croyance?

§ 1. — Le dogme trinitaire. — Le Christ.

Si l'on néglige les hérésies purement historiques, les Églises divisées ont gardé dans leur ensemble le credo de Nicée-Constantinople, la foi au Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

On sait que ce dogme comporte deux aspects: 1° la trinité prise en elle-même ou trinité *ontologique*, telle qu'ont essayé de la justifier métaphysiquement après saint Augustin, de grands théologiens du Moyen-Age, saint Anselme, Richard de Saint-Victor etc., — 2° la trinité *économique* ou tournée vers le monde, le Père créateur et législateur, le Fils rédempteur, le Saint-Esprit inspirateur et sanctificateur. — Dans la trinité ontolo-

gique, le Père seul est principe absolument premier, le Fils et l'Esprit lui sont sans doute *consubstantiels*, mais le Fils est *engendré* par lui et le Saint-Esprit *procède* de lui. Procède-t-il de lui seul, telle est la question, nous l'avons indiqué plus haut qui sépare les Occidentaux des Orthodoxes? Les Catholiques, il faut le reconnaître, même si l'on juge la question *byzantine*, ont la majorité des textes pour eux [1]; tout au plus les Gréco-Slaves pourraient-ils distinguer, ce qu'ils font parfois, entre la procession éternelle (ontologique) et la procession historique (à partir de la Pentecôte), que le Christ s'attribue formellement. En dehors des textes, les Catholiques opposent encore aux Orientaux que, selon la formule trinitaire du baptême, le Christ ou le Fils étant la seconde personne et le Saint-Esprit la troisième, seule l'origine peut les différencier puisqu'elles sont, par ailleurs, supposées égales, donc que la troisième procède des deux premières. Les Romains accablent à cet égard les Orthodoxes des textes formels de Pères authentiquement grecs, saint Athanase et saint Basile. Finalement les Orthodoxes déclarent admettre que le Saint-Esprit procède du Père *par* le Fils, mais qu'on a eu tort d'ajouter quelque chose au symbole de Nicée-Constantinople. A quoi les Catholiques répondent que le symbole de Constantinople (381) a précisément ajouté la procession du Saint-Esprit à celui de Nicée (325) et que si une addition expli-

1. « Lorsque le consolateur *que je vous enverrai* de la part de mon Père, l'esprit de vérité qui procède du Père viendra, il rendra témoignage de moi » (*Jean*, XV, 26). « Il prendra de ce qui est de moi et vous l'annoncera; tout ce qui est à mon Père est à moi » (*Jean*, XVI, 14-15). « Le Saint-Esprit consolateur que le Père *vous enverra en mon nom*, vous enseignera toutes choses » (*Jean*, XIV, 26).

cative est interdite, aucun concile ne se justifie à partir de la réunion apostolique de Jérusalem.

En définitive, les Grecs en voulaient surtout aux occidentaux de ne les avoir point consultés dans l'addition du *Filioque*; l'affaire se réduit presque à une chicane juridique; cela ne veut nullement dire qu'elle soit plus facile à régler par là qu'un véritable différend de métaphysique religieuse, sur lequel l'accord avait fini par se faire au concile de Florence (1439).

En supposant d'accord les Orientaux et les grandes Églises d'Occident qui maintiennent le caractère intangible des conciles œcuméniques (Catholiques-romains, Anglicans dans l'ensemble et Vieux-Catholiques), l'accord serait plus difficile peut-être avec l'ensemble des Protestants qui craignent les formules trop théologiques. Le dogme de la trinité, vraiment riche et profond en ce qu'il offre une synthèse du panthéisme et du déisme en introduisant la vie et le mouvement en Dieu avant toute création, n'a plus les faveurs des théologiens modernes qui n'apprécient pas la métaphysique en matière religieuse. La droite elle-même interprète assez largement le dogme trinitaire et ne reconnaîtrait guère sa foi présente dans le vigoureux sermon d'Adolphe Monod : « Jésus-Christ baptisé ou la trinité ». La plupart des Protestants admettraient dans un sens très général la trinité économique : Dieu se manifestant comme créateur, sauveur, inspirateur. C'est au fond la vieille hérésie sabellienne [1]. Un théologien conservateur (et néo-criticiste) comme Henri Bois faisait bon marché de la préexistence du Christ, — un

1. Les Luthériens sont à cet égard plus conservateurs (comme en matière de tradition et d'Eglise) que les Réformés. Un article significatif du pasteur Ed. Röhrich, dans le *Témoignage* (périodique luthérien français) du 24 juillet 1928 combat le latitudinarisme doctrinal à l'égard de la trinité.

apologète suisse comme Aloys Berthoud croyait à la divinité du Christ, mais non à la personnalité du Saint-Esprit. Quant au protestantisme libéral de langue française, aux Unitaires anglo-saxons ou hongrois, à la broad-Church anglicane etc... ils nient ou négligent toute transcendance du Christ pour s'en tenir à son rôle général d'initiateur religieux. Beaucoup de Protestants préféreraient, semble-t-il, à toute affirmation dogmatique un simple élan religieux condensé dans la parole de Pierre : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant. »

En supposant même qu'on ne serrât pas de trop près la question de la *personne* du Christ, pour éviter la résurgence du vieux levain des schismes monophysite, nestorien, arien etc.., celle du rôle terrestre du *Sauveur* se poserait bientôt. Aucune Église, aucun chrétien ne recule devant le terme, mais comment s'opère le salut? D'après la réponse traditionnelle, Jésus-Christ expie nos péchés par le sacrifice sanglant du Calvaire; il est le nouvel Adam sur lequel se greffe une humanité régénérée. D'après des réponses plus modernes, il est l'initiateur d'une vie nouvelle, le chef moral d'une humanité à la recherche de son Dieu; il sauve les hommes en leur apprenant à préférer le sacrifice à l'égoïsme. Fils de Dieu par excellence, il invite ceux qui veulent suivre ses traces, à réaliser l'expérience de la filiation divine qu'il a éprouvée le premier.

On voit à quel point les données théologiques diffèrent à mesure qu'on va des Églises au credo précis, maintenu par quelque autorité officielle, vers des Églises plus latitudinaires. Il est difficile d'admettre la possibilité d'une union *doctrinale* sur le terrain christologique, ou du moins, l'union semble ne pouvoir englo-

ber que certaines Églises et non toutes; comme pour les types ecclésiastiques, si l'on voulait déterminer une ligne de démarcation, on pourrait sans trop de subtilité grouper les Catholiques romains ou dissidents, les Orthodoxes, la majorité des Anglicans et quelques Églises protestantes de droite; le reste serait au delà ou en marge du christianisme traditionnel. Il va sans dire que si le dogme est laissé à l'arrière-plan, l'union paraît possible sur le terrain pratique, mais le problème ne serait supposé résolu qu'en étant esquivé.

En dehors de la personne et du rôle rédempteur du Christ, trois graves questions mettent aux prises les chrétiens.

1. Le Christ est-il représenté sur la terre par un vicaire (catholicisme romain), par une Église enseignante (Épiscopaux), par la multitude des chrétiens (sacerdoce universel des Protestants)?

2. Le Christ est-il matériellement représenté par les espèces consacrées du pain et du vin (eucharistie, tabernacle)?

3. Le Christ est-il l'unique médiateur entre Dieu et les hommes?

Nous avons traité la première question dans les deux premiers chapitres de cette seconde partie, — nous ajournons la deuxième (chapitre sur les Sacrements), nous nous bornons à la troisième.

Elle est aisée à résoudre en théorie, beaucoup moins en pratique. L'homme de la rue distingue généralement le protestant du catholique en ce que le premier « ne croit pas à la Sainte-Vierge ». Catholiques et Orthodoxes ont en effet le culte de Notre-Dame et la considèrent comme notre meilleur avocat auprès du Fils. Ils ne la divinisent cependant pas, malgré le titre de

Mère de Dieu qui triompha à Éphèse. mais ils la placent si près de la trinité que le culte de *dulie* ou d'*hyperdulie* se change bien souvent pour la piété populaire (notamment en Espagne, en Bavière etc...) en culte de *latrie*. Pour les Orthodoxes, Marie est la toute-sainte, la παναγία, bien qu'ils réprouvent officiellement, par haine des « Papiques » le dogme de l'immaculée-conception. Après elle, vient l'imposant cortège des Saints, si varié par l'âge, les qualités, la puissance particulière, que les humains ont toujours le choix de l'élu qui convient à leur cas individuel.

On sait avec quelle horreur les Protestants repoussèrent tous les intermédiaires autres que le Christ, entre Dieu et les hommes, opposant depuis la Réforme, aux Catholiques le verset : « car il y a un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes : Jésus-Christ, homme [1] ». Et sur ce point, si l'on excepte les Anglicans ritualistes qui ne veulent pas être protestants, les positions primitives ne se sont pas modifiées[2].

En théorie, la conciliation est moins ardue. Bossuet s'évertuait à prouver dans son *Exposition de la foi catholique* (1671), que la thèse romaine laissait intactes les prérogatives du Christ. — Catholiques, Orthodoxes, Anglicans *high-Church* déclarent volontiers qu'ils ne considèrent la Vierge et les Saints que comme de précieux ppuis, non comme de vrais sauveurs. Les Pro-

1. I. Timothée, II, 5.

2. Elles se sont plutôt renforcées du côté catholique. Léon XIII déclarait en 1891 dans l'encyclique *octobri mense :* « De même que nul ne peut aller au Père souverain que par le Fils, de même à peu près personne ne peut aller à Jésus-Christ que par sa mère. » Et le cardinal Mercier, si pondéré, cherchait en 1921 à faire promulguer par Benoît XV le dogme de « la Médiation universelle de Marie », médiation dont la fête était déjà fixée au 31 mai, « fête inscrite par Benoît XV dans son calendrier privé ». Nous empruntons ces citations à *l'initiation protestante* du pasteur DURRLEMANN, p. 193-194.

testants pourront revenir de leur hostilité envers la cour céleste et donner un sens plus concret au dogme qu'ils admettent, de la *communion des saints*. Réduite à sa vraie portée, la question ne semble pas absolument vitale, ni capable de faire échouer les possibilités théoriques de l'union. Mais ce n'est pas la théorie qui l'emporte.

§ 2. — Les sacrements.

Si l'accord paraît difficile sur la christologie générale, il est tout aussi délicat quand on touche à la figuration terrestre du Christ. Et d'ailleurs le sacrement de l'Eucharistie n'est pas seul en cause.

La notion de sacrement, le nombre des sacrements, le sens du sacrement central qu'est l'eucharistie sont les idées où se heurtent le plus vivement peut-être les sentiments religieux des chrétiens. C'est à propos de la cène que l'opposition surgit irréductible entre l'ardent réalisme de Luther et le serein intellectualisme de Zwingle. Après l'Église, l'eucharistie était au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles l'objet d'une interminable controverse entre auteurs protestants et catholiques. On interrogeait l'antiquité chrétienne au sujet de la *perpétuité de la foi catholique* touchant la présence réelle; Duplessis-Mornay et plus tard Claude remuaient les textes évangéliques et patristiques relatifs au vrai sens de « ceci est mon corps ». Et l'on conçoit certes l'intérêt que présente pour les chrétiens la question de savoir s'ils ont ou non un Dieu presque tangible, à portée de la main!

Le sacrement (en général) est pour l'ensemble des chrétiens le signe visible d'une grâce invisible institué

comme tel par le Christ. Les Réformateurs attachés au texte même de la Bible, n'en découvrirent que deux: le baptême et la cène. Luther admit cependant, au moins au début de sa carrière, la pénitence. Catholiques et Orthodoxes en comptent quatre autres: la confirmation, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage. Les Anglicans se partagent sur la question, d'après leurs affinités catholiques ou protestantes, mais le 25e des 39 articles est protestant comme l'ensemble du formulaire anglican : « Il y a deux sacrements que le Christ notre Seigneur a institués dans l'Evangile, savoir le baptême et la cène du Seigneur ». Catholiques et Orthodoxes proclament qu'à défaut d'institution directe des autres, par le Christ, il y a cependant des allusions qu'ils estiment formelles. Au sujet de la confirmation : « Les apôtres leur imposèrent les mains (à ceux qu'ils avaient baptisés) et ils reçurent le Saint-Esprit » (*Actes*, VIII, 17), — au sujet de la pénitence : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les retiendrez ». (*Jean*, XX. 23), — au sujet de l'extrême-onction : « Quelqu'un d'entre vous est-il malade? Qu'il appelle les anciens (ou prêtres) de l'Église et qu'ils prient pour lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur; la prière de la foi sauvera le malade, le Seigneur le relèvera et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis » (*Jacques*, V, 14-15), — au sujet de l'ordre : « Allez, enseignez toutes les nations (*Math.*, XXVIII, 19)... faites ceci en matière de moi » (Luc, XXII, 19), — au sujet du mariage : « Que l'homme ne sépare point ce que Dieu a uni » (*Math.*, XIX, 6. *Marc*, X, 9).

Il s'agit parfois d'une définition de mots. Les Protestants *confirment* les catéchumènes dans *la foi de leur baptême*, — les Luthériens et les Anglicans ont main-

tenu le principe de la pénitence[1]; les Réformés usent dans leur liturgie de l'antique formule d'absolution collective : « Que le Dieu tout-puissant vous fasse miséricorde ». Les Anglicans ont maintenu l'*ordination* épiscopale; Luthériens et Réformés sont *consacrés* par leurs pairs, assistés chez les premiers, d'un supérieur ecclésiastique; — l'indissolubilité du mariage est préconisée par tous, sinon rigoureusement exigée en excluant le divorce; — enfin, bien que l'onction d'huile ait disparu de la pratique protestante, ou n'y ait jamais existé, elle n'inspirerait pas une insurmontable horreur aux amis zélés des textes bibliques. — En supposant une définition plus large des sacrements et en établissant une hiérarchie entre eux, il ne semble pas que le fossé soit infranchissable.

Et pourtant, l'opposition d'interprétation reste assez forte, même à l'égard des deux sacrements que tous les chrétiens admettent.

Le baptême d'abord, doit-il être appliqué aux enfants comme le fait la quasi unanimité des Églises chrétiennes ou seulement aux adultes, comme le font les Baptistes[2]? Est-il le signe de la régénération, nécessaire au salut comme l'admettait encore la Réforme[3] ou seulement le signe de l'incorporation à l'Église sous l'œil attendri des parents? On sait avec quelle anxiété

1. Confession d'Augsbourg, art. XI et XII, 33e article anglican.

2. Les *Ana*baptistes *re*baptisaient ceux qui avaient déjà reçu le baptême avant leur réforme,—les Baptistes attendent simplement que l'adulte manifeste la volonté d'un premier baptême. — La divergence entre eux et les autres chrétiens paraît moins forte si l'on rapproche le baptême des adultes, de la confirmation.

3. « Nous enseignons que le baptême est nécessaire au salut » (*Confession d'Augsbourg*, art. IX). « Par lui, nous sommes entés au corps du Christ afin d'être lavés et nettoyés par son sang et renouvelés en sainteté de vie » (*Conf. de la Rochelle*, art. XXXV). Cf. le XXVIIe article de l'Eglise anglicane.

les Catholiques font baptiser et au moins ondoyer le nouveau-né, car à défaut de l'enfer que l'ancienne foi catholique lui promettait, il risque le morne séjour des *Limbes*. L'ensemble des Protestants est plus libéral. Les conceptions plus ou moins surnaturalistes et plus ou moins sévères à l'égard du baptême persisteront vraisemblablement. Mais le sacrement sous sa forme générale (formule trinitaire, aspersion ou immersion etc...) reste commun aux chrétiens, et sauf exceptions, les Églises chrétiennes ne rebaptisent pas, ou ne rebaptisent que *sous condition* les convertis qui viennent à elles d'autres Églises [1].

L'eucharistie sépare bien davantage encore. Pour le réaliste catholique, orthodoxe, anglican de droite, vieux-luthérien [2] etc... elle est la marque de l'existence concrète de Jésus-Christ parmi les siens, l'intime communion entre le fidèle et son Dieu. Le corps glorifié du Christ s'incorpore au nôtre. Dès ici-bas, le chrétien fait l'expérience, non seulement de la vie éternelle au sens où pouvait la prendre un Spinoza, mais de la vie dans son essence immortelle, surnaturelle, — l'existence biologique se trouvant sublimée sur le plan spirituel. — Le symboliste se contente de l'image du Christ et de son sacrifice, estimant qu'aucune réalité matérielle ne saurait atteindre à la hauteur, à la fécondité de l'idée. Il y a d'ailleurs des thèses intermédiaires. Rappelons la série des positions prises par les Églises.

1. Longtemps, l'Eglise grecque a rebaptisé d'office tous les non-Orthodoxes, peu nombreux d'ailleurs, qui venaient à elle, les considérant comme des païens préalables. L'Eglise russe était moins rigoriste et — paradoxe — les Grecs regardaient comme chrétiens bon teint tous les Orthodoxes russes, y compris les convertis d'autres religions, pourtant privés, selon eux, du vrai baptême.

2. Les *Vieux-Luthériens* accentuent la présence matérielle que l'ensemble des Luthériens tend à spiritualiser.

A l'extrême-droite, les Catholiques, les Orthodoxes, les Anglo-Catholiques sauf exceptions rares depuis Pusey, admettent la transsubstantiation. Sous les apparences du pain et du vin, la seule réalité substantielle est le corps (chair et sang) du Christ. — Le gros des Anglicans et des Luthériens croit à la présence réelle simultanée du corps et du pain, du sang et du vin (*impanation, invination,* — ou pour l'ensemble : *consubstantiation,* « in cum, sub » disait Luther). Calvin et toute la première Réforme française ont admis une présence à la fois réelle et spirituelle du Christ; le pain et le vin restaient à l'état naturel, comme les sens les jugeaient, mais le fidèle était surnaturellement nourri de la substance même du corps glorifié du Sauveur, transformant à son image notre nature périssable; l'erreur étant fréquente sur la thèse calviniste, nous citons Calvin lui-même : « La présence du corps que requiert le sacrement... non seulement apporte à nos âmes une confiance indubitable de la vie éternelle, mais aussi nous rend certains et asseurez de l'immortalité de nostre chair, laquelle desjà vient à estre vivifiée par la chair de Jésus-Christ immortelle. »[1] Mais si beaucoup d'Anglicans, fidèles à l'article 28, admettent encore la vieille thèse calviniste, la plupart des Réformés modernes l'ignorent ou l'ont abandonnée et sont devenus ce qu'étaient au XVI^e^ siècle les Zwingliens. Ceux-ci étaient, et les Réformés sont maintenant purement symbolistes. La cène, d'après eux, nous rappelle seulement le repas suprême du Christ et nous invite à communier de cœur et de pensée avec lui.

Le nœud du débat est le mot *matériel.* Si les Églises

1. *Inst. chr.*, l. IV, chap. XVII, § 32.

le soulignent, l'accord est manifestement impossible entre les tenants d'une présence comme visible et tangible dans l'élévation et dans la communion proprement dite, et les partisans d'une présence purement spirituelle; mais il semble ici que l'union existe implicitement en profondeur. Calvin n'admettait certes pas la présence matérielle, et pourtant Bossuet relevait avec une surprise sympathique des expressions quasi catholiques sous sa plume. Adolphe Monod protestant du XVI^e^ siècle égaré dans le XIX^e^, disait dans son véhément sermon [1] : *qui doit communier?* « Pour moi, j'aimerais mieux poser sur une pierre le corps du Christ et jeter au vent le sang de Christ, que de les livrer à une bouche incrédule et profane! »

Catholiques, Luthériens et Réformés sont beaucoup plus voisins quand on serre les pensées, non les termes, qu'ils ne l'imaginaient jadis. Aucun « réaliste » n'admet une présence du Christ sous les espèces consacrées, analogue à celle d'un corps humain qui se déplace. Le réaliste croit à la force vivifiante émanée de toute la nature humaine et divine du Christ. Est-ce bien différent de la thèse calviniste [2]? Sans doute un compromis doctrinal actuel serait nécessairement fondé sur le

1. Prononcé le 20 mars 1831 à Lyon, et qui acheva de déterminer le consistoire *libéral* de la ville à demander sa destitution qui fut obtenue du gouvernement.

2. On aurait pu le demander à l'excellent abbé Martin de Noirlieu qui, dans son *Exposition et défense des dogmes principaux du christianisme.* Deuxième édition. Paris, Vaton, 1857, — écrivait avec l'*approbation de Mgr l'archevêque de Paris :* « Les paroles de la consécration... n'anéantissent pas la substance du pain et du vin, mais elles la changent au corps et au sang de Jésus-Christ. Ce changement est un prodige qui s'opère sans que le corps de Jésus-Christ descende du ciel pour se rendre présent dans l'Eucharistie... Dans l'Eucharistie, ce corps adorable est présent *sacramentellement*, par mode de substance spirituelle... La chair que nous recevons... est toute spirituelle et toute céleste » (p. 375-376).

vague des expressions, mais les Églises admettent, semble-t-il, toutes, une présence qui dépasse le sujet, une présence *objective*. Sont-elles très désireuses de souligner la présence ou l'absence matérielle, à une époque où l'on ne sait franchement plus (si on l'a jamais su), ce qu'est la matière? Pour toutes, les apparences des espèces subsistent; pour toutes, elles ne sont pas l'ultime réalité de l'eucharistie, et à travers elles, au delà d'elles, c'est avec le Christ même que l'on communie.

Des questions secondaires se posent au sujet des sacrements et tout d'abord du sacrement eucharistique. Peut-il être pris sous une espèce seulement (le pain dans l'occurrence) ou doit-il être pris sous les deux, en vertu de l'ordre complémentaire : « buvez-en tous »? On sait que l'usage romain de la communion du pain seulement pour les fidèles, fut l'un des facteurs du conflit *utraquiste (sub utraque parte)*. L'obstacle ne semble pas dirimant, le catholicisme envisageant la question comme disciplinaire et non comme dogmatique.

Une question de détail divise au sujet de la consécration l'Orient et l'Occident; l'Orient la situe au moment de l'*épiclèse* (invocation au Saint-Esprit), l'Occident, au moment où l'officiant prononce les paroles mêmes du Christ : « ceci est mon corps... ceci est mon sang »[1].

Enfin, question secondaire à l'égard de l'essence du sacrement, mais capitale pour les Églises conservatrices en général, à l'égard de sa validité : y a-t-il des conditions requises pour la distribution des sacrements ou ont-ils une telle valeur intrinsèque, que la question de l'agent soit négligeable?

1. Question de détail, mais dont on voit la portée spirituelle; dans un cas, le consécrateur immédiat est le prêtre, dans l'autre, le Saint-

Les Églises répondent presque toutes que les sacrements sont liés à l'existence d'un clergé régulièrement ordonné. — Encore faut-il distinguer entre les sacrements comme entre les Églises.

Les plus intransigeants d'habitude, les Catholiques-romains sont très larges à l'égard du baptême. En cas d'urgence, il peut être administré par un laïque au courant du rite essentiel. On se rappelle peut-être l'émoi qu'a suscité en 1858 l'affaire italienne du petit juif Mortara, enlevé à sa famille et élevé catholique. Or il avait été simplement baptisé par une servante chrétienne qui craignait pour sa vie et son salut éternel. Il n'en avait pas fallu davantage pour en faire un chrétien officiel.

A l'égard du mariage, le droit-canon du Moyen-Age, très libéral parfois, admettait que ce qui fait l'essence et le sacrement du mariage, c'est le consentement mutuel. L'Église ne fait que consacrer une réalité mystique antérieure.

Par contre, l'absolution et l'extrême-onction requièrent un prêtre, et la confirmation, un évêque. — Le *sacrifice de la messe, a fortiori* ne saurait être célébré que par un sacerdoce validement constitué. On en revient donc au sacrement de l'Ordre comme premier dans l'ordre chronologique, et là-dessus les dissidents sont à peu près d'accord avec les Catholiques.

Romains, Orthodoxes, Anglicans envisagent, on le sait, l'épiscopat comme essentiel; l'évêque contemporain descend spirituellement des apôtres et ordonne à son tour les prêtres. Mais si Rome reconnaît la validité des épiscopats orthodoxe et vieux-catholique (sans en

Esprit. Le *Prayer-Book* anglican révisé (1927) se range à l'interprétation orientale.

reconnaître la légitimité), elle a toujours considéré les Anglicans comme de simples laïques. Leurs consécrations de l'eucharistie sont nulles comme leurs ordinations, comme leurs absolutions. On conçoit l'émotion que suscite parmi les Anglicans ce mépris ecclésiastique.

A leur tour les Anglicans de droite regardent avec un peu de pitié l'épiscopat luthérien scandinave dont cependant la succession historique est beaucoup plus apparente que la leur, parce que les Scandinaves ne considèrent pas la messe (dont ils ont gardé le mot) comme un sacrifice. Leur clergé, tombant dans une pareille ignorance du vrai sacrement, ne saurait être valide!

A fortiori Catholiques, Orthodoxes, Anglicans, ne peuvent témoigner qu'une sympathie un peu hautaine aux pauvres clercs protestants dépourvus de toute succession apostolique comme de tout esprit eucharistique. Leurs fidèles peuvent bien faire des *communions spirituelles*, mais ils n'ont pas la réalité du sacrement.

A leur tour enfin les pasteurs dûment consacrés par l'imposition des mains [1] et munis du diplôme de bachelier en théologie, regardent comme des aides précieux mais non comme des égaux, aptes à baptiser, marier, enterrer, distribuer la cène, les *évangélistes*. Parfois cependant ceux-ci, comme aussi des étudiants en théologie n'ayant pas fini leurs études, mais chargés momentanément d'une paroisse, obtiennent une *délégation* pastorale.

1. L'abbé Portal disait un jour devant nous à un pasteur fort mêlé au mouvement de l'union des Eglises : « Avec l'imposition des mains, vous avez l'essentiel du sacrement. »

On voit donc que le *ministre* est à peu près partout reconnu pour indispensable à l'exercice régulier des sacrements. Mais là comme précédemment, il nous faut marquer l'antithèse frappante entre les religions proprement *sacerdotales* et les divers protestantismes. Le prêtre dans le premier cas est le canal de la grâce. il est pratiquement indispensable à la vie chrétienne et même au salut. Dans le second cas, le ministre est utile, conforme au plan divin,mais n'est jamais qu'un moyen. La Grâce peut se passer de lui. On revient toujours à la vieille opposition entre l'institution ecclésiastique et la libre communication entre l'esprit humain et l'Esprit divin. Mais cette antithèse diminue d'importance en présence du fait que toutes les Eglises sont organisées, ont en définitive un *ordre*.

IV

LA VIE MORALE

On entend souvent dire d'une confession à l'autre : « nous différons par le dogme, mais nous avons la même morale. » En fait, tous les chrétiens reconnaissent le Décalogue, l'obligation générale d'aimer Dieu de toute son âme et le prochain comme soi-même; et dans le détail de la vie, admettent l'esprit de pureté, de sacrifice etc... On peut alléguer d'ailleurs que, détachée par hypothèse de ses dogmes, la morale chrétienne n'a peut-être rien de spécifiquement chrétien. Mais la question n'est pas là. — Est-il ou non nécessaire de s'arrêter devant les divisions *morales* de la chrétienté?

Assurément; ce n'est pas un conflit dogmatique qui opposa Pélage à saint Augustin, les Jansénistes aux Jésuites etc... C'est une manière de comprendre et d'appliquer la vie.

Pour les uns (Augustiniens, Jansénistes, Protestants-orthodoxes), l'homme est radicalement mauvais, incapable d'aucun bien, perdu. S'il arrive à surmonter cet état, c'est par grâce et non par mérite. S'il a été libre, il ne l'est plus, ou guère et en tout cas sa liberté ne saurait l'élever au dessus des vertus sociales

moyennes, faire de lui un héros ou un saint. C'est la conception sérieuse, pessimiste, des Pascal, des Adolphe Monod etc...

Elle est rare chez le Catholique proprement dit. Celui-ci, fidèle à son esprit d'humanisme opportuniste, se fait dès l'abord tout à tous pour en sauver au moins quelques-uns. C'était la conception des Jésuites, très différente du sens que saint Paul attachait à cette généreuse adaptation. — Par esprit de conciliation, de juste milieu, de sublimation relative des moyennes sociales, ils acceptaient les notions communes de vertu, libre-arbitre, mérite et démérite, œuvres salutaires et même surérogatoires. C'est une sorte d'optimisme bienveillant et serein. Le surnaturel couronne la nature, mais ne la régénère pas en son fond. Le prédicateur catholique parle rarement de *nouvelle naissance*, thème familier aux pasteurs de la Réforme. Le même mot est parfois pris en des sens bien différents; le protestant moyen entend par *conversion* un retour à Dieu, le catholique moyen un changement d'inscription religieuse.

Le premier tempérament sera plus grave, plus catégorique, plus ami de l'absolu. Le second acceptera les petites contingences de l'existence : mensonges de politesse par exemple.

En outre, le premier groupe concevra le mal dans sa généralité, ce sera *le* péché, le mal radical, une sorte de lèpre intérieure; l'autre groupe songera *aux* péchés successifs, distincts, effacés par l'absolution [1]; aspect profond (vrai ou faux) du mal spirituel dans un cas, aspect superficiel dans l'autre. A cet égard, les deux

1. De là l'abondance des péchés *véniels* dans la conception catholique.

conceptions dépassent de beaucoup les deux groupes envisagés, puisqu'on les trouve dans l'histoire de la philosophie chez Leibniz et chez Hartmann par exemple, et qu'on les trouve aussi dans l'enceinte d'une même confession religieuse. Il y a peu de différence sensible, par exemple entre l'optimisme catholique et l'optimisme protestant-libéral jadis dénoncé par Hartmann précisément, dans sa *Religion de l'avenir* (1874). Les libéraux des environs de 1860 ne prenaient pas le péché beaucoup plus au tragique que la piété catholique courante,et le considéraient presque avec Leibniz comme une simple déficience, parlant d'imperfection, d'idéal lointain à atteindre etc... [1] Assurément nous simplifions les oppositions, mais l'antithèse générale persiste et nous opposons surtout deux types de piété.

Ces deux sortes d'attitudes morales ont une conséquence imprévue : les Jésuites attentifs aux actes successifs qui paraissent dépendre de notre libre-arbitre, avaient d'une part une morale plus souple, plus accommodante, et préconisaient d'autre part le recours régulier à un *directeur*, suivis du reste en ce dernier point par l'ensemble des Catholiques. Les rigoristes du Jansénisme et de la Réforme, attentifs au caractère général de la nature humaine qui, supposée déchue, n'aime pas Dieu spontanément, tendaient à nier le rôle de la volonté individuelle et cependant avaient une haute idée de l'autonomie, de la responsabilité morale. C'est que pour s'orienter dans le dédale des cas de conscience il est besoin, dans le premier cas, d'une lumière toujours prête à éclairer la route et besoin également de fréquentes ablutions morales. En outre la conception

1. Cf. Théophile Bost : *Le protestantisme libéral.* Paris, 1865, chap. V et VI.

générale qu'a le fidèle catholique de l'Église et de l'autorité, l'encourage à se défier de lui-même et à s'appuyer sur autrui. De là aussi le caractère généralement moins anguleux, plus traitable des individus catholiques que des individus protestants. Ceux-ci partent sans doute de l'humble attitude du pécheur qui ne compte que sur Jésus-Christ, mais prosternés moralement devant Dieu, ils se redressent aussitôt devant les hommes et ce n'est pas toujours pour leur tendre la main. On a souvent remarqué l'admirable énergie des Huguenots, des Puritains, des Gueux, en dépit ou à cause de leur croyance à la prédestination, mais on a de même remarqué que ce n'étaient pas des gens commodes, ni disposés aux petits compromis sociaux.

Ces deux tempéraments moraux, plus aisément opposables que les types plus inconsistants de l'Orthodoxe ou de l'Anglican, ne sont par là-même guère aisés à concilier. Il est peut-être plus difficile de mettre d'accord Escobar et Pascal qu'Arius avec Athanase.

Et pourtant les divergences d'attitudes morales n'arrêtent guère les apôtres de l'union des Églises. Nous verrons dans notre dernière partie que de sérieux rapprochements se sont faits à cet égard. Il y a sans doute des conceptions qui telles quelles seraient actuellement écartées par toutes les Églises; nous songeons par exemple à l'optimisme absolu des chrétiens *scientistes* qui nient le mal à titre de réalité positive; mais à l'exception de thèses trop rationalistes pour entrer dans la constitution morale du christianisme historique, il existe une sorte de notion très générale du péché comme du salut auquel nous arrivons, thèse d'un groupe élargi qu'on pourrait, par analogie poli-

tique, baptiser *centre droit* et qui ne tombe ni dans les subtilités de l'ancienne casuistique ni dans la rigueur de l'ancien calvinisme ou du jansénisme.

Quant aux divergences sociales, elles sont nombreuses, tel groupe de chrétiens (quelle que soit peut-être son Église) étant plus conservateur ou plus socialisant, mais les protagonistes de l'union laissent délibérément à l'arrière-plan les préférences politiques et sociales, tout en les regardant comme liées plus ou moins logiquement aux conceptions qu'on se fait du christianisme lui-même.

V

L'AU DELA, — LE SALUT

La question des fins immédiates et dernières de l'humanité divise les confessions chrétiennes et souvent les chrétiens d'une même confession. Pour prendre l'antithèse la plus connue, au temps de la Réforme, Anglicans et Protestants rejetaient comme une fable « vainement inventée, et qui n'est fondée sur aucune autorité de l'Écriture » [1] le dogme catholique du Purgatoire. Ils n'admettaient que la bifurcation tragique menant au ciel ou à l'enfer. Les Catholiques croyaient et croient en un lieu intermédiaire, lieu de purification pour les péchés véniels, et dont indulgences pontificales et messes peuvent abréger le séjour. Les Orthodoxes admettent sobrement le Purgatoire, rejetant la thèse des indulgences appliquées à l'autre vie comme la possibilité d'une expiation posthume. Depuis la Réforme, la controverse a beaucoup perdu de son acuité. Bien que Léon XIII ait encore parlé de l'« atrocité lamentable des peines du Purgatoire », les catholiques deviennent aussi réservés que les Orientaux sur

1. XXII[e] article de la foi anglicane.

la nature du feu purificateur [1]. Ils continuent à soutenir l'éternité des peines de l'enfer, car ce dogme a été confirmé par le 2e concile de Constantinople (553) et par celui de Latran (1215). Les Protestants développent depuis une cinquantaine d'années une philosophie eschatologique d'un intérêt général, montrant dans l'épuisement progressif de l'âme chez les *méchants*, la marche vers la *seconde mort* dont parle saint Paul, ou mort définitive. Les *justes* au contraire unis à la source de la vie, verraient croître leur force et leur rayonnement spirituel indéfiniment. Cette vue défendue avec force par Renouvier sur le terrain laïque et par White, Pétavel-Olliff, Secrétan etc... sur un terrain plus spécifiquement chrétien, a été adoptée, semble-t-il, par la majeure partie des penseurs protestants, quelques-uns retenant la thèse plus sentimentale du salut universel.

Quoiqu'il en soit, la question des fins dernières n'est plus au premier plan des controverses entre chrétiens mais la notion même du salut reste presque aussi angoissante pour eux qu'aux temps de Luther, de Pascal, de Wesley. Le catholique croit au mérite personnel et à la réversibilité des mérites d'autrui. Une fois lavé du péché originel par le baptême, il doit s'efforcer de *gagner* le ciel par ses efforts. Il peut d'ailleurs compter sur l'assistance de ses protecteurs célestes, la Vierge au premier plan. Le protestant plus ou moins orthodoxe, croit au salut non mérité, gratuitement accordé. Luther et tous les réformateurs, — plus tard les Méthodistes — plus tard encore les pasteurs du *Réveil*

2. Le Concile de Trente (Sess. XXV) écarte toute question de détail et s'en tient à cette définition : « Il y a un purgatoire, et les âmes qui y sont retenues sont soulagées par les prières des fidèles et surtout par le sacrifice de l'autel... » Le synode grec de Bethléem (1672) exprime à peu près la même thèse.

insistaient avec une émotion débordante ou concentrée sur le mot de *grâce*, et l'on sait à quels conflits ce simple petit mot donna lieu au XVII^e siècle.

Il en résulte une différence radicale dans l'attitude des croyants de l'une et l'autre confession. Le catholique croit à son salut, mais dans le sens où Renan disait : « c'est comme toutes les choses que l'on croit, on n'en est jamais bien sûr ». Il accepte avec une grimace de résignation de faire un stage au purgatoire puisque les meilleurs d'entre ses coreligionnaires n'en sont pas exempts; pour prendre un exemple illustre, malgré la parole attribuée à l'abbé Edgeworth : « fils de saint Louis, montez au ciel », les royalistes catholiques font dire depuis plus d'un siècle au 21 janvier des messes pour le repos de l'âme de Louis XVI. Admettons que sous ces vocables il s'agisse d'une simple cérémonie commémorative. En tout cas, d'après les autorités catholiques, le chrétien peut espérer son salut, il ne peut en avoir l'assurance. « Chacun — dit le concile de Trente — en considérant sa propre faiblesse et son incapacité, peut trembler et craindre au sujet de sa grâce. Car personne ne peut savoir avec la certitude d'une foi qui exclut l'erreur, s'il a reçu la grâce de Dieu. »[1] Le protestant « converti » croit d'une certitude simple et joyeuse à son salut. Le plus humble et le plus ferme à la fois des prédicateurs protestants du XIX^e siècle. Adolphe Monod représente par excellence cet état d'esprit. Dans un fameux sermon prêché à Lyon en 1829 : « pouvez-vous mourir tranquille? » il s'adresse à lui-même la question et répond sans forfanterie, ne comptant en rien sur ses mérites : « Oui, je puis mourir

1. Concile de Trente, sess. VI, *Decretum de justificatione*, ch. IX.

tranquille. Oui, quand il me faudrait mourir aujourd'hui, je m'en irais avec la bienheureuse assurance que je ne serai point condamné »[1].

C'est en somme la vieille question de la *justification par la foi*, ferment du luthéranisme, qui persiste et qui met aux prises les âmes éprises d'absolu, d'assurance, et les âmes qui se contentent de progrès. Il semble à cet égard que les Protestants fidèles à la Réforme soient seuls de leur avis en présence des Églises plus ou moins voisines du catholicisme et qui continuent à prôner le salut par la foi *et les œuvres*; les positions ne sont du reste plus aussi nettement tranchées qu'au temps des grandes périodes de zèle protestant, comme les temps de *réveils* auxquels nous avons fait allusion. Les Catholiques ont d'ailleurs toujours officiellement déclaré qu'ils ne s'attribuaient que des mérites qu'avait bien voulu leur concéder la grâce divine, les Protestants ont affirmé que les œuvres étaient la conséquence normale de la foi. En fait, si capitale qu'elle soit pour les croyants, la question du salut n'est pas actuellement l'obstacle à la réunion, qu'elle pouvait être au temps où Luthériens, Réformés, Anglicans reprochaient aux *papistes* d'anéantir avec leur messe et leurs bonnes œuvres le sacrifice unique du Christ sur la croix. Ce n'est pas ou ce n'est plus l'un des points fondamentaux controversés.

1. *Sermons* par Adolphe Monod. 1re série, 2e édition. Paris, 1855, p. 173.

VI

LE RITE

Le rite, la forme de culte est ce qui frappe le plus directement le fidèle et à plus forte raison l'assistant d'une autre confession. Le protestant qui va par hasard à la messe est surpris par le nombre de gestes et de déplacements dont le sens lui échappe. Le catholique présent à un service protestant a souvent l'impression de se trouver dans une salle sans caractère propre et s'étonne de la pauvreté des cérémonies.

Il faut, soit une certaine culture archéologique, soit une vieille accoutumance pour saisir le contenu du rite et son symbolisme philosophique. Il peut exister d'ailleurs de sensibles différences sans fournir matière à conflit. Les rites orientaux ont presque tous leur originalité [1], l'ouverture et la fermeture de l'iconostase par exemple, mais Rome ne les récuse pas et a toujours laissé les Uniates suivre en paix leur liturgie propre. — Les Vieux-Catholiques ont gardé avec un sens archéologique de la tradition les rites de leurs

1. On trouvera tous les détails désirables dans l'ouvrage déjà cité du P. Janin : *Les Eglises orientales et les rites orientaux.*

voisins de Rome; un seul exemple : la consécration de l'évêque catholique-chrétien de la Suisse, Mgr Kury, conforme à l'ancien *Pontifical* traduit en langue vulgaire, dura deux heures trois quarts [1]. — Les Luthériens scandinaves sont dans ce domaine peut-être plus ritualistes (de fait sinon d intention) que les Romains eux-mêmes. Les Anglicans suivant leurs affinités copient plus ou moins littéralement la liturgie catholique.

La masse des Protestants s'oppose à ces groupes traditionalistes, avec des nuances sans doute : les Luthériens allemands, français etc..., ont gardé le crucifix sur l'autel, parfois l'usage des cierges etc...; telle église réformée se révèle avenante, ouverte à la méditation, mettant l'autel en pleine perspective et la chaire sur le côté, — telle autre aura l'aspect d'une simple pièce rectangulaire dont le concierge gardera la clef jusqu'au dimanche matin, — mais dans l'ensemble, le protestant s'en tient au langage explicite des textes et de la voix : Bible, chants, prière, sermon; il ne croit pas au sens mystérieux du rite et craint que l'esthétique n'assoupisse la conscience. Il fait cependant une réserve pour les sacrements du baptême et de la cène, mais tend à les interpréter en un sens purement moral et religieux, écartant toute efficacité intrinsèque, tout *opus operatum* et redoutant toujours la moindre apparence de magie. S'il comprend à demi la liturgie de la messe, il rejette avec horreur ou mépris l'idée qu'un Dieu obéisse à l'appel d'un prêtre, ce prêtre fût-il indigne, et recommence infiniment le sacrifice du Calvaire, ce sacrifice perpétuel fût-il symbo-

1. Cf. *Le Sillon*, organe catholique chrétien, septembre 1924.

lique et non sanglant. A cet égard, dogme et rite ne font qu'un. Si l'on veut simplement affirmer la valeur et l'application permanentes du drame de la croix, Catholiques et Protestants se trouvent bien près d'un accord en profondeur.

VII

LE CONFLIT ESSENTIEL

L'ANTAGONISME entre les grandes confessions religieuses est plus profond, plus général que les chefs particuliers d'opposition ne l'indiquent. Les arbres cachent trop la forêt. Il y a surtout conflit d'esprit, conflit d'attitudes. Sans prendre à notre compte l'antithèse chère au pasteur Wilfred Monod entre l'esprit prophétique et l'esprit sacerdotal, — estimant au contraire qu'on passe de l'un à l'autre par une série de jalons, — nous croyons cependant que le *continu* ne doit pas nous faire illusion et qu'il y a sans doute, aux deux bouts de la chaîne, deux manières de concevoir les objets de la foi, une manière réaliste, une manière spiritualiste, toutes deux d'ailleurs essentiellement humaines.

La première est propre aux âmes éprises de concret, pour lesquelles la patrie comporte avant tout de la terre matérielle, et la religion, la présence de Dieu dans le tabernacle ou dans l'arche sainte. Cette piété veut toucher. Elle aime les reliques avec une tendre vénération; le fidèle qu'elle inspire, irait pendant des lieues pour en contempler une. Il ne lui répugne pas que le cœur sacré du Christ soit visible en ses statues; elle

veut se repaître du corps et du sang de son Dieu incarné.

D'autres chrétiens sont spiritualistes. Ils ne prennent pas sans doute les objets religieux pour des abstractions, mais pour des réalités inaccessibles aux sens et vivant d'une existence purement spirituelle. Ils rappellent les versets qui leur sont favorables : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru... c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. » Ils répudient volontiers les ornements de l'Église, les rites, et se contentent d'un message qui s'adresse à la seule conscience, message du salut qu'ils appellent la seule chose nécessaire.

Les premiers d'ailleurs revendiquent aussi le nom de spiritualistes et ne croient point qu'un cœur animé batte au sein de leur icone, mais ils craignent que « la religion de l'esprit » ne s'achève en abstraction pure. Pour eux un objet qu'on ne peut en quelque sorte étreindre, est presque irréel, comme la mère au corps vaporeux qu'Ulysse éperdu n'arrivait pas à saisir pour l'embrasser.

Et sans doute le chrétien dégagé du rite ne se nourrit pas de pures pensées; il a chez lui les photographies de ses disparus, il saisit avec émotion tel volume aux feuillets usés, il apprécie le jeu de l'orgue s'il chante des cantiques. Protestant orthodoxe, il admet que l'arche sainte était censée contenir la présence divine et que le *lieu très saint* était autre chose qu'un volume d'air entre des planches de cèdre; il attache un prix infini à la croix matérielle du Christ et au sang qui coulait matériellement de ses blessures. S'il est protestant libéral, sans doute l'opposition avec le réalisme est plus tranchée, mais le protestant libéral voisinera avec le catholique sur un autre terrain, écartant

comme lui les conceptions tragiques de l'existence, du janséniste et du protestant orthodoxe, et cultivant un christianisme plus moyen.

Là se trouve un chef plus grave d'opposition. L'antagonisme du spiritualiste et du réaliste se ramène au vieux problème de l'âme et du corps transposé en termes chrétiens. C'est affaire de proportions, mais il n'y a en religion ni spiritualisme ni réalisme purs. Au contraire dans la conception générale qu'on se fait de l'existence présente et de l'existence à venir, il y a lieu à une variété d'attitudes qui peut aller jusqu'à l'opposition. Cette opposition s'apparente du reste à la précédente. La piété de type catholicisant arrive assez aisément à se complaire dans le détail qu'elle recherche : plénitude de jouissances spirituelles au contact apaisant des cathédrales silencieuses, des rites lourds de passé etc., la piété de forme protestante cherche surtout son repos dans le sentiment intérieur de l'approbation divine, elle s'analyse, aboutit généralement au scrupule, à l'inquiétude spirituelle. Taine a écrit quelques pages d'un relief splendide dans sa *Littérature anglaise* sur l'antithèse en ce sens des deux piétés anglicane et puritaine au XVII^e^ siècle[1].

Mais au terme de leur évolution ces deux types, optimiste et pessimiste de piété se transposent tout en restant antagonistes; le protestant traditionnel, se déchargeant sur Dieu de l'œuvre de son salut peut goûter une assurance plus radicale que des chrétiens à la religion plus contingente. Au XVI^e^ siècle, la piété

1. *Littérature anglaise*, t. II, p. 336-368. Cf également le volume d'une haute impartialité psychologique de MAURICE NEESER : *Du protestantisme au catholicisme et du catholicisme au protestantisme*. Paris et Neuchatel, Attinger, 1926.

protestante a recouvré l'optimisme en redécouvrant l'absolu. De là l'opposition des caractères, des tempéraments dont nous avons parlé plus haut [1] et qui restent difficilement conciliables.

Le sentiment d'une foi personnelle, indépendante d'un sacerdoce ailleurs regardé comme indispensable, l'assurance d'une paix définitive avec Dieu et par suite d'une sorte de prédestination au salut, pourraient donner aux Protestants l'attitude d'une autonomie spirituelle si entière qu'elle leur fît parfois dédaigner l'Église. C'est un autre aspect de l'antinomie entre les *réalistes* et les *spirituels*. Pour le polémiste catholique, le protestant croit ce qu'il lui plaît; s'il n'est pas un pur anarchiste dans l'ordre religieux, c'est par inconséquence et pseudo-catholicisme.

En fait, l'individualisme de certains groupes chrétiens séparés de Rome est compensé par leur attachement traditionnel à leur propre Église, et nous arrivons ici au dernier aspect de l'antagonisme foncier entre les confessions, à l'esprit de corps qui est historiquement le grand obstacle à l'union. Chacun des groupes chrétiens a le sentiment que son Église a sa note personnelle, unique, exclusive.

C'est d'abord un attachement quasi-familial qui unit le fidèle à l'Église où il est né, où il a été baptisé, où il a ressenti ses premières impressions religieuses. A moins qu'il ne se détourne d'elle par indifférence, par dépit, par une suite laborieuse de jugements défavorables ou de doutes angoissants, il met un point d'honneur à s'en déclarer membre. Les Catholiques n'ignorent pas que la liste intégrale des papes comporte de

1. Voir chap. V : l'au delà, le salut.

fâcheux numéros et que Rome ne dégage pas toujours une odeur de sainteté, mais ils diraient volontiers avec la dévotion (passagère) d'un Michelet : « Nous ne montrerons pas, après tant d'autres les plaies d'une Église où nous sommes nés et qui nous est chère. » [1] Le *Filioque* qui servit de prétexte au maintien du schisme orthodoxe n'est guère qu'un malentendu verbal, et pourtant l'union de Florence (1439) n'a pas eu de lendemain; tout a cédé devant les moines et les icones d'orient retrouvés. Entre un anglican ritualiste et un catholique-romain, il n'y a que la faible épaisseur d'un cheveu, et pourtant lord Halifax n'est point devenu catholique-romain. Réformés et Luthériens sont généralement bons amis, se prêtent leurs chaires à l'occasion, peuvent communier les uns chez les autres, et pourtant l'*Eglise évangélique*, tentative d'union des deux Églises protestantes, réalisée en Allemagne autour de 1820 n'a guère été qu'un échec administratif et spirituel. — Par contre, dans l'Église réformée, les Libéraux sont ou étaient fort loin des Orthodoxes, et pourtant, au plus fort de leurs dissensions, ils parlaient avec la même émotion de leur passé commun, des martyrs du xvi[e] siècle et de l'Église du Désert.

Attaché de cœur ou de tradition à son Église, le croyant des diverses confessions considère comme des rivales et parfois des ennemies les autres confessions. Fût-il même assez indifférent à son propre temple, il hésiterait par respect humain à s'engager définitivement sous le porche d'un autre. Trop de souvenirs

1. Introduction aux *Mémoires de Luther*. Lire toute cette page, admirable de respect, de pénétration, de poésie.

clairs ou subconscients montent la garde! Le protestant français n'a pas toujours l'attitude de l'homme qui aurait lu dans le journal du matin le récit du massacre de Wassy, mais il n'oubliera jamais tout à fait que pendant trois cents ans ou presque, il a vécu dans ses ancêtres, brimé, spolié, réduit à l'abjuration ou à l'exil. Il a souvent chez lui la gravure d'une assemblée du désert, où des guetteurs épient l'approche des dragons du roi. Les rues du vieux Paris lui rappellent de lugubres cortèges qui aboutissaient à de sinistres bûchers. — Le protestant anglais n'a pas oublié Marie la sanglante et le vieux cri de « no popery » a plus d'une fois surgi en plein XIX^e siècle. Le catholique évoque avec regret l'époque où l'Europe occidentale était fidèle à un culte non divisé; il n'a qu'un mépris peu déguisé pour les auteurs du schisme, et même détaché personnellement de toute pratique, qualifie — avec l'aimable Jules Lemaître — Luther et Calvin d'« hommes affreux. »[1] S'il est anglais ou scandinave, il sait que la pleine liberté civique ne lui a été reconnue qu'au siècle dernier. — L'orthodoxe a longtemps abominé d'instinct le « papique », le latin, évoqué le sac de Constantinople, les retouches les plus innocentes aux formules sacrées, les pratiques disciplinaires distinctes des siennes, l'esprit gouvernemental du Romain. Entre voisins le conflit n'est pas toujours moins âpre. Les Luthériens du XVI^e et du XVII^e siècle déclaraient hautement préférer les Catholiques aux Réformés qu'ils assimilaient souvent à de simples rationalistes; et réciproquement les Réformés traitaient volontiers de superstition papiste les thèses et

1. Dans l'*Enquête sur la monarchie* par CH. MAURRAS, p. 370.

les pratiques luthériennes. Au sein du catholicisme même, Gallicans et Ultramontains, Jésuites et Jansénistes avaient plutôt l'allure de frères ennemis que de sujets communs d'un même pontife suprême. Le tableau sans doute est surtout rétrospectif, mais qui oserait affirmer que s'il est schématisé au point de n'être plus actuellement exact, les traits n'en sont pas profondément gravés dans la réalité historique et toujours prêts à reparaître sous de plus récents palimpsestes?

Des raisons plus intimes encore que l'esprit de corps s'opposent de façon délicate et profonde à l'union; avant tout apparaît le sentiment d'une responsabilité à l'égard d'un idéal à maintenir, d'une vérité à défendre et à propager.

Le catholique a la conviction que lui seul est dans l'ordre absolu, que son Église est la plus ancienne, que son pape préexistait au schisme de Cérulaire et la messe à la Réforme. Il voit que Rome évite à la fois l'archaïsme figé de Byzance, le vague officiel de Cantorbery, le latitudinarisme de Genève. Il vit à l'aise dans une maison séculaire et spacieuse, aux appartements multiples, aux pièces bien numérotées; il a le tempérament administratif dans la journée, mystique à l'heure de l'angelus; il a son libre arbitre pour conquérir le ciel, son confesseur pour absoudre ses défaillances, la Vierge et les Saints pour les menues et les grandes épreuves de l'existence, le Christ vivant et tout proche dans l'Eucharistie, les prières de l'Église et le sacrifice de la Messe pour abréger son stage dans le Purgatoire. Il a la force du soldat qui appartient à un grand régiment, celui de l'Église militante en attendant le jour lointain mais sûr où il sera membre de

l'Église triomphante. Lui demander d'amender une conception si bien équilibrée lui paraît une abdication intellectuelle et morale.

L'orthodoxe « des 7 conciles œcuméniques » est moins au clair peut-être, mais ne s'en soucie qu'à demi; il vit surtout par l'imagination et par le cœur. Ses offices religieux lui donnent un avant goût des joies esthétiques du ciel. Archéologue d'instinct, il veut ignorer le présent douloureux et malpropre; il s'inquiète peu de la lutte directe contre le mal et dégage d'un passé prestigieux les émotions célestes qui l'arrachent à la terre. Il vit aisément dans l'absolu, dans l'ontologie; les hypostases envahissent de leur splendeur jusqu'au coin de l'univers où lui-même évolue, et l'incarnation devient une glorification cosmique. Quand il s'agenouille lentement dans son église constellée d'icones, voilée des vapeurs de l'encens, quand il touche humblement du front le sol, tandis que le pope accentue sa forte mélopée qu'enveloppent les voix argentines du chœur, il se soucie bien peu de l'infaillibilité pontificale et même de l'existence d'une autre Église; il se sent au cœur de la vérité divine.

Le protestant lisant sa Bible, évoquant les assemblées tragiques du Désert, chantant le vieux Psaume des batailles ou le choral de Luther, songe à ses rapports immédiats avec son Dieu, aux conflits intérieurs, beaucoup plus qu'à la construction bien ordonnée qui satisfait le catholique ou à la vie céleste qui berce l'orthodoxe. Il se voit sur l'âpre terrain de l'absolu moral. Ses émotions existent mais sont concentrées; il a la fierté de son autonomie. Il juge que *les autres* sont dans l'accessoire, à la périphérie ou à la surface; lui seul est au centre; il a l'impression que s'il cède à

l'attrait de l'ordre extérieur, du rite enveloppant, il descend quelques degrés, il déchoit.

Tels sont à notre sens les types de piété, un peu soulignés sans doute mais vrais au fond des trois grandes confessions chrétiennes. Si l'on considère la limite de la courbe historique et psychologique décrite par chacune d'elle, on pourrait dire en résumant ce qui précède, que le catholicisme, par amour de l'*objectif*, de la vérité extérieure solide et nette aboutit à l'*institutionalisme* (ce néologisme est de l'archevêque Sœderblom); par goût de la vérité intérieure, le protestant aboutit au *subjectivisme*; l'orthodoxe représenterait assez bien l'archéologie mystique et l'anglican dont nous n'avons guère parlé, l'opportunisme théologique au meilleur sens du mot. — Ces antithèses existent elles sont peut-être au fond même des conflits séculaires, mais elles sont, encore une fois, des notions ou des faits limites, extrêmes; dans la réalité humaine mouvante, il y a, au moins à la surface, influence, interpénétration. En dehors des gens qui à leur naissance se sont manifestement trompés de confession, il n'y aurait aucune conversion sérieuse d'une Église à l'autre si les tempéraments primitifs étaient absolument tranchés. Il reste sous les divergences personnelles ou collectives le même fond humain d'émotions et de pensées qui a précédé les schismes et qui doit leur survivre. Un mot à la fois banal et profond du pasteur Wagner nous servira de conclusion. Il devait prononcer une conférence dans un milieu qu'on disait violemment hostile à toute notion religieuse. A celui qui lui exprimait ses craintes de troubles et en tout cas d'insuccès, Wagner répondit : « Mon ami, ce sont des hommes, cela suffit. »

Troisième Partie

LES SYMPTOMES DE RAPPROCHEMENT

La discussion des antinomies nous a montré la complexité des questions et le caractère un peu simpliste des solutions classiques. L'éclat primitif des oppositions finit par s'estomper en nuances. Mais ce n'est pas la logique qui mène le monde, et mieux vaut, suivant le vieux cliché, laisser parler les faits. Leur voix d'ailleurs est discordante, tantôt bruyante, tantôt trop discrète, et il n'est pas aisé de leur prêter un sens clair.

En fait, dès le début des schismes, les conciliateurs sont venus. Ils ont toujours tenté de jeter des ponts entre les Églises séparées comme entre les groupes rivaux d'une même confession. Expliquer des malentendus, apaiser des griefs, chercher des compromis, résoudre un schisme ou une hérésie, ramener si possible à l'obédience les dissidents, telle a été l'œuvre historique des adversaires du caractère irréversible du passé.

Raconter les efforts du catholicisme en ce sens, c'est faire l'histoire des conciles. Une opposition surgissait-elle dans l'ordre du dogme ou de la discipline? Un concile était réuni; l'une des solutions contestées devenait formule officielle, orthodoxe; et dès lors les réfractaires n'avaient qu'à l'accepter ou qu'à rester hors de l'Eglise[1]. Les *Uniates*, au sens large, ont suivi la première voie, les hérétiques et les schismatiques la seconde.

1. La remarque s'applique à l'ensemble de l'Église, indivisée jusqu'au VII[e] concile œcuménique.

A défaut de conciles, il y avait des Bulles, telles que la fameuse bulle *unigenitus*; il fallait souscrire à la condamnation ou être condamné soi-même. Presque toujours d'ailleurs, les condamnés continuaient à se croire excellents catholiques. C'est l'histoire héroï-comique de l'Église d'Utrecht par exemple. Nous ne prétendons pas qu'à l'égard de la réunion Rome n'ait jamais préféré la *voie des explications* aux foudres de l'autorité; mais où il y a définiteur officiel, il n'y a guère matière à discussion ou à compromis.

Les voies de la réunion sont moins rectilignes dans les autres Confessions. Dans certaines, on la souhaite intégrale, dans d'autres on se contente d'une confédération plus ou moins souple. Nous allons du reste exposer avec d'inévitables lacunes les essais historiques tentés en ces divers sens; nous suivrons un ordre relativement chronologique et logique, en étudiant tour à tour les tentatives d'union ou de réunion entre Rome et les Eglises d'Orient, — puis à partir de la Réforme, entre les groupements protestants, — entre Catholiques et Protestants, — entre Catholiques et Anglicans, — ensuite entre Anglicans, Orthodoxes et Anciens-Catholiques — enfin, entre tous les chrétiens[1].

1. Un récit chronologique continu présenterait un sérieux avantage historique, mais échapperait difficilement au reproche de confusion.

I

ROME ET L'ORTHODOXIE GRÉCO-SLAVE

§ 1. — Rome et Byzance [1].

Le schisme de Photius avait été sans lendemain; celui de Cérulaire allait-il être définitif? Malgré les divergences ethniques, mentales, religieuses, des Églises séparées, celles-ci n'avaient pas d'intérêt durable à le prolonger. L'Orient et l'Occident avaient besoin de s'unir contre l'Infidèle, et le pape Innocent III avait paru déplorer sincèrement la déviation tragique de la quatrième croisade. En outre, l'aspiration puissante des deux Églises à représenter l'Église universelle, devait les mettre en garde d'écarter de l'œcuménicité la moitié orientale ou occidentale de la chrétienté. Les oppositions théologiques étaient superficielles (jeûne, pain azyme ou levé etc...) ou subtiles (procession du Saint-Esprit); on pouvait chercher à dissiper les malentendus et surtout à limiter le seul important des dissentiments relatif à la primauté pontificale.

Dès 1073, moins de vingt ans après le schisme de

1. Nous rangerons sous cette rubrique, ce qui concerne l'orthodoxie orientale en général et Constantinople en particulier.

Cérulaire, l'empereur Michel VII entrait en relations avec le pape Grégoire VII, lui demandant son appui contre les Turcs et promettant en échange le retour des Grecs à l'unité. Mais en 1078 il était détrôné par l'usurpateur Nicéphore Botoniate. Un siècle s'écoula sans rapprochement sérieux, Mais à l'extrême fin du XII^e siècle, des réunions partielles s'ébauchent . En 1199, c'est le catholicos de la Petite-Arménie : Grégoire VI Abirad qui s'unit à Rome; en 1215 les Maronites abandonnaient le monothélisme; vers 1230 le catholicos de Bagdad imitait celui de la Petite-Arménie.

Le sac de Constantinople en 1204 et l'organisation d'un empire latin suscitèrent un vif ressentiment parmi les Orthodoxes; Nicée devint le centre temporaire des chrétiens d'Orient. Les liens ecclésiastiques ne sont pas absolument rompus cependant. L'empereur Lascaris et son successeur Jean III Vatatzès restent partisans de l'union. Innocent IV voyant se nouer une alliance entre son ennemi Frédéric II et Vatatzès envoie des ambassadeurs à Nicée. Le pape désavouera l'empire latin, reconnaîtra le patriarche grec pour seul légitime, laissera les Orthodoxes libres d'user ou non du *filioque*; en revanche les Grecs reconnaîtront la primauté pontificale. Mais l'empereur et le pape meurent au cours de l'année 1254; tout est remis en question.

En 1261 Michel VIII Paléologue reprend aux Latins Constantinople. Menacé d'une coalition occidentale, il se rapproche du pape. Le programme d'union est prêt. L'amertume orthodoxe s'apaise avec la récupération de Constantinople. Il n'y a qu'à enregistrer l'accord et c'est l'œuvre du concile de Lyon.

Le concile se réunit le 17 mai 1274; les délégués orthodoxes arrivent à Lyon le 24 juin; le 29 on célèbre

une messe mixte; en janvier suivant, une messe solennelle consacre l'accord à Constantinople.

Une maladresse du pape Nicolas III rendit fort brève la réconciliation. L'empereur beaucoup plus unioniste que son peuple et son clergé avait demandé qu'on n'imposât pas aux Grecs l'usage du *filioque*. Le pontife romain répondit : « L'unité de foi n'admet pas de divergences dans ceux qui la professent... en conséquence l'Eglise romaine, après délibération, ordonne que le symbole soit chanté avec l'addition des mots *Filioque*, aussi bien par les Latins que par les Grecs. [1] » L'empereur accepta et mourut catholique en 1282, mais son fils Andronic II rétablit le schisme. L'union n'avait duré que huit ans.

De nombreux essais de rapprochement furent tentés au XIV^e^ siècle, mais chacune des parties attendant d'avoir reçu des gages de l'autre pour faire les premiers pas, rien n'aboutissait. Il se trouva néanmoins au XV^e^ siècle un empereur et un pape également bien disposés. Eugène IV négociait avec les divers chefs laïques et religieux de l'Orient; l'empereur Jean VIII Paléologue consentit à se rendre au concile pontifical de Ferrare, contemporain du concile de Bâle hostile aux prétentions ultramontaines. Il était accompagné du patriarche de Constantinople Joseph II et d'un grand nombre d'archevêques-métropolitains parmi lesquels Bessarion archevêque de Nicée, Isidore archevêque de Kiev, Marc-Eugène archevêque d'Ephèse etc... Le brillant cortège oriental débarqua le 8 février 1438 à Venise où le cardinal Traversari le reçut somptueuse-

1. Cf. l'Abbé Bousquet : *L'unité de l'Eglise et le schisme grec*, p. 214-215. Nous négligeons ici le rôle tout politique de Charles d'Anjou très hostile à Byzance.

ment. Le mois suivant les délégués se trouvaient à Ferrare où les négociations commençaient, la tâche n'étant pas comme à Lyon presque terminée avant le concile [1]. Le pape laissa les Grecs ouvrir l'attaque et pour marquer d'ailleurs la mutuelle volonté d'union, répondit à ceux qui regrettaient l'absence des évêques réunis à Bâle : « Là où je suis avec l'empereur et le patriarche de Constantinople, là est toute la chrétienté [2]. »

On commença par le *Filioque*; les Grecs rappelant que le concile d'Ephèse avait interdit « d'ajouter un nouvel article de foi au symbole », les Latins répliquèrent que chaque Concile, suscité pour résoudre une hérésie avait explicité la vérité chrétienne, donc ajouté à la terminologie antérieure sans rien *ajouter* aux dogmes eux-mêmes; les Grecs objectant que d'après les anciens Pères de l'Église, l'Esprit-Saint procède du Père *par le Fils* et non du Fils, les Latins citèrent des textes patristiques où il est dit que « tout est commun entre le Père et le Fils, excepté que le Fils n'est pas le Père ».

Suspendu par une épidémie de peste, le concile fut en janvier 1439 transféré de Ferrare à Florence où la discussion reprit. Les Latins accordèrent volontiers aux Orientaux qu'il n'y a qu'un principe de procession, mais ce principe disaient-ils est commun au Père et au Fils. Finalement l'archevêque Bessarion reconnut l'insignifiance de l'antagonisme et fut suivi par la majorité des évêques orientaux. Marc d'Ephèse fut un

1. Le pape dut ménager les susceptibilités orientales, dispenser les Grecs du baisement de la mule pontificale, accorder au patriarche un siège semblable au sien, etc... Il eut de la peine à dissuader l'empereur d'entrer à cheval dans la cathédrale.

2. Cf. MOURRET : *La Renaissance et la Réforme*, p. 157-162. Nous suivons à peu de chose près le clair exposé de ces pages.

des rares irréductibles. Le 8 juin les anciens adversaires se donnaient le baiser d'union.

Les autres articles parurent aisés à résoudre après un accord portant sur la Trinité! On déclara équivalents pour l'eucharistie le pain azyme et le pain fermenté; les Grecs eurent le droit de nier le feu du Purgatoire pourvu qu'ils acceptassent l'existence d'un lieu de purification spirituelle; ils consentirent enfin à reconnaître la primauté pontificale « sur tout l'Univers ». Le pape — disait l'article adopté — « est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le père et le docteur de tous les chrétiens. » Le 6 juillet, jour anniversaire de l'union proclamée à Lyon, l'acte de réconciliation fut promulgué; mais le voisinage aussi rare que pittoresque du patriarche et du pape avait brusquement cessé par la mort survenue en juin, de Joseph II. « Le pape Eugène IV célébra la messe; puis Bessarion et le cardinal Giuliano Cesarini lurent l'acte d'union, l'un en grec, l'autre en latin; après cette lecture, les deux prélats s'embrassèrent; enfin tous les Grecs, l'empereur en tête, vinrent fléchir le genou devant le pape et lui baiser la main[1]. »

Ce fut une journée d'enthousiasme : « Cieux, réjouissez-vous — disaient les Pères, — terre tressaille de joie. Le mur qui séparait les Églises d'Orient et d'Occident est tombé! [2] » A la fin de l'année, les deux hauts prélats unionistes : Bessarion et Isidore furent promus cardinaux. De 1439 à 1442, des unions de détail s'ajoutèrent à la réconciliation byzantine. celles des

1. Abbé Bousquet, *op. cit.*, p. 224.
2. Mourret, *op. cit.*, p. 161-162.

Arméniens, du patriarche bogomile[1] de Bosnie, des patriarches chaldéen et jacobite, des évêques nestorien et maronite de Chypre. En deçà du schisme de Cérulaire, il semblait que les schismes du v^e^ siècle fussent rayés du souvenir des chrétiens.

Mais si l'ambiance italienne avait influencé les Grecs, une fois de retour, en face de leurs fidèles toujours hostiles au latinisme, ils désavouèrent leurs signatures. Marc d'Ephèse, l'irréductible, devint une manière de héros. Le nouveau patriarche de Constantinople, Métrophane II resté fidèle à l'union, fut proclamé déchu par ses collègues d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche. Le dernier empereur byzantin, Constantin XII fit encore un effort; le 12 décembre 1452, le cardinal Isidore de Kiev célébra la messe à Sainte-Sophie; geste vain, le peuple animé par les moines ne voulait aucune entente avec les Latins. On connaît le mot de l'amiral grec Notaras : « Mieux vaut voir dominer le turban dans Constantinople, que le chapeau d'un cardinal latin [2]. » Le dernier patriarche de Byzance avant l'entrée des Turcs : Georges Scolarios, acheva de briser l'œuvre de Florence.

Les relations avec Rome reprirent néanmoins. En 1583 Grégoire XIII pria le patriarche Jérémie II en l'appelant son « vénérable frère », de ne pas s'opposer au nouveau calendrier. En dehors d'échanges d'amabilités sans portée, il y eut des unions passagères [3].

1. Les Bogomiles tirent leur nom de deux mots esclavons : *Bog* (Dieu) *milotii* (ayez pitié de nous); ils représentaient une hérésie rationaliste assez, radicale à l'égard de l'Orthodoxie.

2. Ou d'après une variante, *qu'un chapeau vénitien*, coiffure qu'avait arborée l'autocrator Jean VII se rendant au concile de Ferrare.

3. Pour le détail, voir ABBÉ QUÉNET : *L'unité de l'Église*, Paris, Gigord, 1924. p. 106 59.

En 1630, le patriarche œcuménique Cyrille de Bérée annonçait au pape son désir d'obédience, mais trois ans après, il était déposé par un concile et quelques années plus tard, étranglé. Un de ses prédécesseurs et successeurs, car les patriarches reparaissaient comme nos ministres, Cyrille Lucar songea plutôt à un rapprochement avec les Réformés; il périt également par le lacet.

L'initiative la plus méthodique vint des papes Pie IX et surtout Léon XIII, au XIX^e^ siècle. Pie IX invita formellement les patriarches orientaux au concile du Vatican. Dès le 29 juin 1868, la bulle *Aeterni patris* avait convoqué les évêques du monde entier au futur concile; le 8 septembre, Pie IX s'adressait directement aux prélats orientaux : « Puissiez-vous vous y rendre comme vos prédécesseurs se sont rendus au second concile de Lyon et au concile de Florence pour que cesse enfin le schisme. » Le patriarche de Constantinople répondit que ses collègues et lui « croyaient bien à l'infaillibilité des conciles œcuméniques, mais qu'à leurs yeux, de tels conciles étaient viciés par le fait seul que le pape n'y prenait pas rang comme un simple patriarche égal aux autres. »

Léon XIII eut à cœur la réunion des Orientaux comme celle des Anglicans. Dans son encyclique *Praeclara* (20 juin 1894) il saluait l'Orient « d'où le salut s'est répandu sur tout l'univers ». Mais il déclarait vouloir une unité sérieuse, fondamentale qui respecterait la variété des rites. Il revenait à plusieurs reprises sur la question, le 30 novembre par l'encyclique *Orientalium dignitas*[1] et le 19 mars 1895 par un *motu*

1. La première prescription portait ces mots : « Tout missionnaire latin du clergé séculier ou régulier, qui engagera ou qui aidera un Oriental à

proprio qui instituait une commission de cardinaux, chargée de faire respecter par les délégués latins en Orient, la discipline et les rites des Églises séparées.

Ses efforts de conciliation furent mal récompensés; il s'attira de la part d'Anthime VII, patriarche de Constantinople, une réponse des moins amènes sous le nom d'*encyclique patriarcale*; ce mémoire fut publié le 11 octobre 1895; on en trouvera l'analyse et la réfutation empreinte d'une réelle urbanité dans le volume de Mgr Duchesne : *Eglises séparées*[1]. Le document patriarcal signé par les douze évêques du synode gréco-turc commençait de façon véhémente: « Le diable a inspiré aux évêques de Rome des sentiments d'orgueil intolérable, d'où sont nées nombre d'innovations impies, contraires à l'Évangile. » Ces innovations étaient plus ou moins graves et si l'on n'y trouvait plus tous les griefs disparates et accumulés de Photius ou de Cérulaire, ceux qui subsistaient formaient encore une liste assez riche : usage du pain azyme, refus de la coupe aux laïques, baptême par infusion, consécration des espèces avant l'épiclèse, purgatoire, immaculée-conception, infaillibilité pontificale etc... Outre les erreurs doctrinales ou rituelles qu'il signalait, le patriarche s'indignait de l'activité latine ou uniate en terre orthodoxe: « Depuis un an, l'Église du pape, désertant la voie de la persuasion et de la discussion, à la stupéfaction et à l'inquiétude de tous, a commencé par scandaliser les sentiments des simples chrétiens orthodoxes par

passer au rite latin, non seulement encourra *ipso facto* la suspense des fonctions sacrées et les autres peines infligées par la constitution *Demandatam*, mais il sera de plus privé et exclu de sa charge. »

1. P. 58-112. L'ouvrage est malheureusement épuisé et ne sera pas réédité.

l'entremise d'astucieux ouvriers qui se changent en apôtres du Christ, envoyant en Orient des clercs sous l'habit et le voile de ministres orthodoxes et machinant bien d'autres moyens de fourberie, afin de parvenir à ses fins de prosélytisme [1]. » Mgr Duchesne note que c'est beaucoup de colère pour le port d'inoffensifs *kamelafkias* ou de longues robes flottantes, et constate avec un sourire que les hauts prélats d'Orient sont passagers, sa Béatitude Anthime VII ayant été déposée par son synode, dans l'intervalle écoulé entre l'encyclique patriarcale et la publication de son propre ouvrage : *Eglises séparées.*

Léon XIII maintint d'ailleurs son irénisme; il exprima ses espoirs persistants dans une allocution du 2 mars 1895 :

> Nos yeux ne verront peut-être pas réalisée cette union des Eglises vers laquelle nous tendons. Mais gardons-nous de qualifier imprudemment de vaine utopie — parole indigne sur les lèvres d'un croyant — le fait d'y aspirer sans cesse. Elle est là, vivante dans l'Evangile, cette douce et certaine promesse du Sauveur : *Fiet unum ovile et unus Pastor ;* et l'on voudrait que le Vicaire du Christ cessât de travailler infatigablement et avec amour à la réaliser? A Dieu ne plaise! [2].

Les premières années du xx^e^ siècle ne marquèrent rien de décisif en faveur de l'union des Églises; mais la guerre remit au premier plan les grands problèmes orientaux. Benoît XV leur consacra une part importante de son activité. Dans son *Motu proprio* du 1^er^ mai

1. D'après l'abbé Bousquet, *op. cit.*, p. 391-392.
2. D'après Fernand Mourret : *L'Eglise contemporaine*, Deuxième partie, p. 191-192.

1919, il instituait une congrégation spéciale pour les affaires ecclésiastiques de l'Orient « L'Église de Jésus-Christ — disait-il — n'est ni latine, ni grecque, ni slave... tous ses fils, Latins, Grecs, Slaves ou membres d'autres groupes nationaux, occupent la même place devant le Siège apostolique [1]. » En octobre suivant, il créait l'Institut pontifical pour l'étude des choses orientales, dit plus sommairement *Institut oriental*, aujourd'hui dirigé par Mgr d'Herbigny. Cet institut était ouvert aux Latins, aux Uniates, aux Schismatiques même; il formait le cadre le plus adapté aux rencontres religieuses sur le terrain de la science ecclésiastique. En 1920, à propos d'une encyclique proclamant Ephrem le syrien (père de l'Eglise du vi[e] siècle) docteur de l'Église universelle, le pape écrivait :

« Les catholiques d'Orient verront, dans cette décision, un nouveau témoignage de la sollicitude et de l'intérêt tout particulier que les Pontifes romains portent aux Eglises séparées, dont, à l'exemple de nos prédécesseurs, nous voulons voir se maintenir à jamais à l'abri de toute atteinte du danger, les usages liturgiques et règles canoniques légitimes [2]. »

La même note se fait entendre chez le pape actuel Pie XI qui voulut, paraît-il, être appelé le pape de l'union. En 1923 les Assomptionnistes de Constantinople auxquels en voulait tant le patriarche Anthime, fondaient une revue : l'*Union des Eglises*. L'année suivante, le pape résumait son programme personnel dans l'allocution consistoriale du 24 mars; il disait notamment :

1. D'après Goyau : *Sur l'horizon du Vatican*, *Rev. des Deux-Mondes* du 1[er] mars 1922, p. 92.
2. D'après Goyau, *loc. cit.*, p. 93.

Du côté des Orientaux et du côté des catholiques d'Occident, il y a des causes nombreuses d'incompréhension mutuelle; il faut s'appliquer à faire tomber les préjugés, à dissiper les fausses conceptions doctrinales, les erreurs historiques qui embarrassent l'œuvre de réconciliation. Celle-ci ne peut être tentée avec un espoir fondé de succès, qu'à une triple condition. Chez nous, il faut que l'on se défasse des erreurs courantes accumulées au cours des siècles, au sujet des croyances et des institutions des Eglises d'Orient. Il faut que les Orientaux, de leur côté, s'appliquent à considérer plus à fond l'identité de foi de leurs Pères avec celle des Pères latins. Il faut enfin que de part et d'autre, des échanges de pensées aient lieu dans un esprit de charité fraternelle [1].

Le 12 novembre 1923 l'encyclique *Ecclesiam Dei* consacrée à saint Josaphat rappelait le martyre en 1623 de l'apôtre de l'union slave et préconisait l'union avec les Orthodoxes par l'intermédiaire des Uniates. Passant des paroles aux actes, le pape choisit dans l'ordre de saint Benoît les éléments de l'œuvre méthodique de rapprochement qu'il envisageait. Le 21 mars 1924 il invitait le père abbé primat Fidèle de Stotzingen à organiser un groupe de moines bénédictins qui travailleraient à l'union des Églises en général, mais en particulier à la réconciliation progressive avec l'Orient séparé. Le père Lambert Beauduin de l'abbaye bénédictine du Mont-César à Louvain installa les premiers *moines de l'union* au prieuré d'Amay-sur-Meuse, sous la direction de dom André de Lilienfeld. En avril 1926

1. D'après Goyau : *La Rome jubilaire et le monde chrétien, Rev. des Deux-Mondes*, 1er janv. 1926, p. 141. La même thèse a été reprise et détaillée dans l'encyclique *Rerum orientalium* du 9 septembre 1928.
2. 2e année, n° 1, p. 2.
3. *Loc. cit.*, p. 8-9.

paraissait le premier numéro d'*Irenikon*, revue destinée à résoudre lentement les schismes en commençant par pacifier les esprits.

L'*Irenikon* justifie son titre en déclarant s'abstenir de toute polémique irritante et vaine : « Les moines de l'Union s'abstiennent de toute appréciation aussitôt qu'elle peut paraître nuancée de critique à l'endroit de nos frères séparés. » La direction de la Revue rejette l'attitude hautaine de tant de catholiques qui, se jugeant à l'abri dans le port éternel, ouvrent bien la rade aux frères séparés, mais à condition que leur petit navire arbore le drapeau blanc de la capitulation. A ces « allures d'ultimatum », l'*Irenikon* oppose la sage lenteur des voies d'explication :

Contre ces esprits outranciers et ces fils de tonnerre, « qui ne savent pas de quel esprit ils sont », il faut répéter sans cesse que tout un travail d'ordre psychologique, intellectuel et surnaturel s'impose avant de tenter même un rapprochement doctrinal; travail inspiré par toutes les délicatesses de la charité chrétienne, destiné à dissiper les préjugés et à ouvrir entre l'Occident et l'Orient chrétiens les pensées lumineuses de la confiance et de l'amour.

La question d'une union officielle et hiérarchique ne se pose même pas pour nous en ce moment, et la poursuite de retours soit individuels soit collectifs n'entre pas dans l'horizon de l'apostolat que nous caractérisons ici. Pour nous, et sans vouloir déprécier d'aucune façon d'autres vues, l'apostolat de l'union des Eglises n'a aujourd'hui qu'un sens : le rapprochement loyal et sincère des cœurs et des esprits avec la volonté déterminée de mettre fin à nos malentendus et à nos divisions. Une fois cette réconciliation spirituelle accomplie, un jour, à l'heure marquée par la Providence, quand la question de l'unité hiérarchique et visible se posera, on s'apercevra de part et d'autre qu'elle est aux trois-quarts réalisée, et Dieu fera le reste.

A la fin de 1925, année du seizième centenaire du concile de Nicée, une semaine (celle du 13 au 20 décembre) fut consacrée sur l'initiative de Mgr. Chaptal aux rites catholiques orientaux. Des conférences étaient données le soir à saint Roch, et des messes, célébrées tous les jours dans une église de Paris. Mgr. Battiffol parla du rite grec-melkite, Mgr. Pharès du rite maronite etc... Les cérémonies liturgiques s'ouvrirent le 13 au Sacré-Cœur, et s'achevèrent l'après-midi du 20 à Notre-Dame en une sorte d'apothéose. Pendant la récitation lente du Credo de Nicée en grec et la psalmodie latine et slave du même credo, une procession d'évêques chevelus, aux chasubles éclatantes se déroula le long de l'ample cathédrale. C'était l'illustration de la pensée de Léon XIII et de Benoît XV sur l'enveloppement de l'unité de foi par la richesse et la variété des rites.

En dehors de ces somptueuses manifestations, des réunions intimes, ou de caractère plus général, mettaient à la même époque en présence, des ecclésiastiques et des laïques de confessions différentes où l'orthodoxie était largement représentée.

Enfin des coups de sonde étaient habilement donnés en Orient même, par un prélat déjà mentionné : Mgr. d'Herbigny, évêque d'Ilion. Son évêché lui laissant des loisirs, Mgr. d'Herbigny est avant tout directeur de l'*Institut oriental* de Rome. Il circule entre temps avec une grande sûreté d'allures et beaucoup de souplesse, à travers les patriarcats orientaux. L'été de 1927, il est parti sur le conseil du pape qui lui recommandait de s'instruire sur l'état actuel des grandes Églises séparées, sans intention directe de prosélytisme. Nous nous bornons ici à mentionner son entretien avec le patriarche de Constantinople, Sa Béatitude Basile III. Le

patriarche ignorant notre langue et le voyageur français parlant imparfaitement le grec, on adopte l'allemand. L'entretien est cordial. Basile III parle des quelques centaines de milliers de fidèles qui peuvent lui rester en Turquie d'Europe et en Macédoine, s'intéresse complaisamment à l'Institut oriental, évoque la générosité du Saint Père à l'occasion des misères nées de la guerre, remet enfin à Michel d'Herbigny une chaude recommandation pour les moines du Mont-Athos. [1]

La glace fond donc un peu et nous sommes loin des anathèmes du bon Anthime VII. Rome ne renonce pas à entretenir des rapports courtois avec Byzance, en attendant mieux. Nous allons à propos du second patriarcat orthodoxe, celui de Moscou, signaler d'autres tentatives et d'autres espoirs, plus fondés peut-être, au moins dans la pensée des papes, qu'à l'égard de Byzance.

§ 2. — Rome et la Russie [2].

La Russie n'a jamais rompu délibérément avec Rome, elle n'a fait que suivre le schisme byzantin. Les Catholiques ont toujours estimé son ralliement plus aisé que le retour de Byzance à l'unité, l'Église russe n'ayant aucune initiative personnelle de schisme à désavouer.

La première capitale religieuse et politique de la Russie fut Kiev. L'antipape Clément III eut, à la fin

1. Cf. Mgr d'Herbigny : *Une visite aux patriarches orientaux* (*Etudes*, 20 janvier 1928).
2. L'ouvrage essentiel sur la question reste celui de P. Pierling : *La Russie et le Saint-Siège*: Paris Plon, 1896-1912, 5 vol. in-8°.

du siècle où Cérulaire avait brisé l'union, l'idée de limiter le schisme aux Balkans. Il s'adressa au métropolite de Kiev Jean installé depuis 1077. Celui-ci répondit courtoisement à son « très saint et vénéré frère en Notre Seigneur, Clément, pape de l'ancienne Rome », mais lui reprocha les dérogations au dogme et à la tradition (procession du Saint-Esprit et pain azyme), puis l'invita à suivre la voie hiérarchique : « Je prie votre Grâce de vouloir bien s'adresser d'abord à notre très saint patriarche de Constantinople et à tous les très saints métropolites qui l'entourent. Ensuite, si cela vous est agréable, vous m'écrirez à moi le dernier de tous.[1] » — En 1277 Honorius III commettait une erreur de tactique analogue.

Pourtant au début du XIIIe siècle, la Russie-rouge s'étant rendue autonome, sous le nom de principauté de Halicz, son prince Daniel entra en rapports avec Plancarpin l'envoyé d'Innocent IV aux Mongols; l'union s'établit avec Rome et en 1253, un légat pontifical couronnait Daniel roi de Galicie. — Après une rupture passagère, l'état nouveau eut en 1361 son évêché catholique : Lvôv (ou Lemberg) et reçut en 1375 un statut général catholique. Il avait d'ailleurs été rattaché à la Pologne en 1340 par Casimir le Grand, et suivit jusqu'aux partages du XVIIIe siècle les destinées du vaste état catholique. La Galicie devenue alors autrichienne se trouva dominée par des coreligionnaires et souffrit moins que les parties allemandes et russes issues des partages de la Pologne.

En Russie proprement dite — bien que la métropole religieuse du pays fût encore ukrainienne, un pas déci-

1. Brian-Chaminov. *L'Eglise russe.* Paris, Grasset, 1928., p. 77. — La date précise des pourparlers n'est pas indiquée.

sif fut effectué au concile de Ferrare-Florence [1]. Isidore le métropolite de Kiev défendit d'abord, avec Bessarion, les thèses orthodoxes, mais il fut ou parut convaincu comme lui et revint dans son diocèse, cardinal romain. En 1441 il se rendait à Moscou devenue capitale politique et remettait au prince Vassilyi II l'aveugle un message du pape. « Pendant la première messe pontificale dans la cathédrale de l'Assomption, en présence du grand-prince, Isidore remplaça les prières pour les patriarches de l'Église d'Orient par une prière pour le saint Père le pape et fit lire après l'office, du haut de l'*ambon*, la décision du concile de Florence. Ce fut un beau scandale. Le prince Vassilyi, au comble de la fureur, oubliant la sainteté du lieu, reprocha grossièrement à Isidore ce qu'il appelait sa fourberie et sa traîtrise. Il le fit descendre de force de l'autel et l'enferma dans le monastère de Tchoudov, sous bonne garde[2]. » Evadé dans la suite, Isidore finira ses jours à Rome, en 1463, sans avoir la consolation comme Bessarion de continuer à travailler pour l'union. — Un synode d'évêques russes rejeta formellement l'acte de Florence [3].

Kiev peu à peu détrônée par Moscou s'orientait vers la Pologne toute proche et participait en 1386 à la fusion de la Lithuanie avec elle. — En 1458, elle devenait la métropole d'une région ruthène à peu près autonome. L'union de Florence y fut sanctionnée.

A la fin du XVI^e^ siècle, le jésuite Pierre Skarga auteur d'un ouvrage sur l'*unité de l'Eglise de Dieu*, aidé d'un

1. Cf. le chapitre précédent.
2. Brian-Chaninov, *op. cit.*, p. 90.
3. Il y eut cependant des relations amicales entre certains princes russes et le Saint-Siège. C'est à Rome que s'adressa Ivan III pour obtenir la main de Zoé, nièce du dernier Paléologue Constantin XII.

confrère : Possevino lié au roi Sigismond, accéléra le mouvement. En 1595 eut lieu à Brest-Litovsk une réunion d'évêques russes disposés à l'union, les rites slaves étant sauvegardés; ces évêques déléguèrent deux d'entre eux auprès du pape Clément VIII pour lui remettre leur acte d'obédience. L'union de Brest eut un caractère durable malgré l'opposition sourde ou violente de nombreux laïques attachés à l'orthodoxie. La cause de l'union eut un martyr illustre en la personne de saint Josaphat métropolite de Polotsk tué en 1623.

Kiev était perdue pour la Russie, mais Moscou devenait capitale et ville sainte. La chute de Constantinople fit de la cité des tsars le boulevard de l'orthodoxie et la *nouvelle Rome*; mais précisément l'union devenait d'autant moins probable avec la première. Le patriarcat de Moscou dura comme on le sait, de 1589 à 1721.

Pierre le Grand qui le supprima fut aussi bien près de réaliser l'ébauche du métropolite Isidore. Venu à Paris en 1718, il visita la Sorbonne et fut sollicité par les docteurs de mettre fin pour sa part au vieux schisme byzantin :

En qualité de souverain — lui dit le docteur Boursier — vous êtes le protecteur de la religion. Quant aux points contestés entre les Eglises grecque et latine, celle-là pourrait conserver sa forme liturgique et sa discipline. L'article dogmatique concernant la procession du Saint-Esprit ne roule guère que sur une dispute de mots; parce que les deux manières de s'exprimer à cet égard, savoir qu'il *procède du Père par le Fils*, ou du *Père et du Fils*, ont été employées par des saints-pères également respectés dans les deux Eglises, et qu'au fond elles disent la même chose, comme cela fut reconnu dans le concile de Florence[1].

1. D'après Tabaraud, *op. cit.*, p. 230.

Boursier ajouta qu'il était permis d'entendre la primauté pontificale au sens gallican et que l'extension de la juridiction romaine ne relevant point du dogme, pouvait être librement interprêtée. — Le savant docteur ne pouvait, non plus que Bossuet en 1682, prévoir le concile du Vatican. — Le tsar, tout à sa politique de rapprochement avec l'occident, parut satisfait de ces ouvertures et demanda aux docteurs un mémoire écrit pour le communiquer à ses évêques. Boursier en rédigea un, et le fit signer à ses collègues. — Pierre le Grand avec sa rapidité ordinaire d'exécution, remit le mémoire à trois évêques russes qui, sans oser s'opposer au projet, parlèrent de la nécessité préalable de consulter l'ensemble de la hiérarchie orientale; le plus hostile des prélats russes fut, paraît-il, l'archevêque de Novgorod Théophane, président du saint Synode, et plus porté vers le protestantisme que vers Rome. On répondit néanmoins à la Sorbonne, mais avec des clauses dilatoires. De son côté le pape envoya en Russie des capucins trop zélés (au dire de Tabaraud) pour l'ultramontanisme. La tentative échoua momentanément.

Elle fut reprise dans l'entourage de la princesse Dolgorouki par son aumônier français l'abbé janséniste Jubé; cette fois plusieurs archevêques russes secondèrent le projet; l'ambassadeur d'Espagne, duc de Liria, l'appuya. — Mais les intrigues dynastiques qui suivirent la mort de Pierre le Grand permirent au métropolite Théophane de reprendre le dessus. — En outre les influences ultramontaines, gallicanes, jansénistes s'exerçaient dans des sens trop divers pour que le projet réussît [1]. Au milieu du siècle, Benoît XIV fit

1. Cf. Sur Jubé outre l'ouvrage cité de Pierling, la thèse récente d'E. Pre-

encore quelques essais; il protesta solennellement le 26 juillet 1755 de son respect pour les rites grecs. — Au début du XIXe siècle le cardinal Litta en mission à Saint-Pétersbourg s'aboucha avec quelques prélats russes et rédigea un mémoire — égaré depuis — en vue de la réunion. — Il y eut encore vers 1835 un intéressant essai de rapprochement, mais de caractère privé. Le penseur catholique Bautain, sympathique aux Russes par le tour mystique de sa philosophie, entra en correspondance avec Élim Metschersky (1808-1844) fils d'un procureur impérial du saint Synode et André Mouravieff (1798-1874) frère du fameux général [1]. Les correspondants soulignaient la faiblesse du différend entre les deux religions :

Nous avons — écrivait Bautain le 30 août 1836 — une même foi en Jésus-Christ, en sa présence réelle, un même baptême. Peu de chose nous sépare, et il est affligeant que ceux que Jésus-Christ a sauvés par son sang et auxquels il a recommandé l'union par-dessus tout et comme son vœu le plus cher, restent divisés par la forme, quand ils sont unis par le fond.

Et Mouravieff répond le 14 septembre, à propos des analogies entre les deux Églises : « j'y ajouterai encore : le même nombre de sacrements, la même tradition et l'adoration des saints. Peu de chose nous distingue extérieurement dans le rituel ».

L'attitude des tsars à l'égard des Uniates montrait

CLIN : *Les Jansénistes du XVIIIe siècle.* Gamber, 1929, gr. in-8°, p. 180-185 et *passim.*

1. Cf. E. BAUDIN : *L'union des Églises d'Orient et d'Occident d'après une correspondance inédite entre Bautain, Metchersky et A. Mouravieff,* (1834-1837). Extrait de la *Revue des Sciences religieuses.* Le Puy, 1922.

cependant que le schisme restait vivace. Catherine II, malgré son libéralisme officiel, occupant par étapes la Lithuanie au cours des partages de Pologne, fit rentrer les Ruthènes-unis dans la confession orthodoxe. Nicolas Ier puis Alexandre II achevèrent, de 1839 à 1875, la réincorporation des Uniates ukrainiens et polonais.

Mais trois ans après cette réintégration, l'avènement de Léon XIII allait marquer un léger rapprochement. Il exprima de suite au tsar Alexandre II le désir de renouer les relations diplomatiques rompues par Pie IX en 1877. Il manifesta sa réprobation contre le mouvement nihiliste. En 1880 son encyclique *Grande Munus* ordonnait la commémoration solennelle des deux apôtres de l'évangélisation slave : Cyrille et Méthode. Le pape en recevant à Rome les pélerins venus à l'instigation de Strossmayer, évêque de Diakovar, évoquait avec un certain lyrisme « cette nation slave qui, la plus grande par le nombre, la force et la richesse, de toutes celles qui ont reçu la foi des saints Cyrille et Méthode, les honore encore comme ses apôtres, mais a rompu hélas les liens par lesquels ces apôtres l'avaient attachée à saint Pierre et à l'Église romaine [1]. »

Le tsar Alexandre III en signant quelques mesures de grâce en faveur d'évêques polonais exilés et en facilitant l'exercice du culte catholique en Pologne manifesta son désir personnel d'un rapprochement. — Sous Nicolas II, le mouvement vers Rome prit quelque consistance après la légère détente politique de 1905; 400.000 Ukrainiens et Blancs-Russiens revinrent à l'uniatisme; il est vrai que le tsar, pour éviter la conta-

1. Mourret, *op. cit.*, p. 286. — Voir toute la partie du chap. VI consacrée à la Russie.

mination de ses fidèles, obligeait les Russes-unis à devenir tout à fait catholiques-romains par l'adoption du rite latin. Il y eut cependant alors, un essai d'organisation ecclésiastique gréco-slave dont l'archevêque de Lemberg reprit la direction passagère en 1917; mais peu après, l'*exarque* des Russes catholiques, Mgr. Fedorov était emprisonné par les Bolcheviks.

La révolution délivrait l'Église russe de l'encombrante tutelle des tsars et dès lors on pouvait croire qu'elle userait de sa liberté en se rapprochant des autres confessions. Catholiques et Protestants virent en espérance leur moisson d'âmes s'élargir. Un concile panrusse s'ouvrit le 28 août 1917, présidé par le métropolite de Moscou Tykhon, en qui le patriarcat fut restauré. Il se prolongea jusqu'à Pâques de l'année suivante. Mais bientôt la liberté devint plus illusoire encore que sous les tsars, et la persécution commença [1].

Le pape Benoît XV manifesta sa charité, intervenant en faveur des évêques inquiétés, et surtout lors de l'affreuse famine de 1921, en faveur des enfants russes. En 1922, l'abbé Chaptal, promu évêque, était spécialement chargé du soin des émigrés slaves.

Mais cette année 1922 faillit amener une rupture profonde entre les Russes et les Catholiques. Dans la tourmente politique et morale, l'Église, pour les Russes attachés au passé, pour les réfugiés surtout, se confondait de plus en plus avec la patrie; la sainte Russie se sanctifiait encore par l'épreuve. Or l'Église romaine paraissait alors pactiser avec les Soviets, désirer des

1. Il y eut cependant d'autres conciles ou sobors; celui de 1925 qui tenta de restaurer l'unité orthodoxe reçut un délégué romain particulièrement au courant des choses orientales : Mgr d'Herbigny.

relations diplomatiques pour avoir les coudées franches au point de vue religieux, et les exilés voyaient avec horreur l'archevêque de Gênes échanger avec désinvolture des amabilités avec Tchitchérine lors de la conférence de Gênes. Leur douloureuse indignation s'exprima par la plume du prince Galitzin-Mouravline, ancien membre du Conseil de l'Empire; il écrivit à « Son Eminence Monseigneur le cardinal dirigeant les travaux de la sainte Congrégation pour la propagation de la foi » une lettre pathétique, l'invitant instamment à lui dire si vraiment, le Vatican était à la veille de signer un concordat avec les Soviets. Certains paragraphes de cette lettre peu connue [1] expriment si directement l'attitude des Russes pieux à l'égard de l'union avec Rome qu'il nous paraît utile d'en extraire quelques lignes :

Nous sommes pleins de respect pour le Souverain Pontife que l'Eglise romaine déclare infaillible... Nous savons que les catholiques romains nos frères, ont coutume de dire que nous autres, orthodoxes russes, nous sommes des schismatiques. On tient donc à faire croire que notre religion découle d'une erreur et que nous nous sommes éloignés de la vérité, nous qui n'avons pas quitté notre chemin. Il aurait été, j'aime à le croire, plus juste de dire que Rome et Moscou sont des villes également chrétiennes, que notre religion est la langue de l'âme de notre peuple, que notre croyance est la sève de notre histoire, la source de toutes nos forces créatrices et qu'il est tout aussi contre nature de vouloir « romaniser » notre Eglise russe que si nous avions entrepris de faire de la propagande orthodoxe à Séville... Notre religion et la vôtre forment une vérité éternelle, dont seulement certaines expressions diffèrent mais dont l'âme est unique... Notre religion, Monseigneur, est une religion

1. On la trouvera presque complètement dans la *Gazette de Lausanne* du 27 juin 1922.

russe. Elle est inhérente à notre sentiment national. La vôtre est mondiale, universelle. Notre religion est une patrie pour nous, notre dernier refuge. La Russie est déchirée, ruinée, ignoblement violée, mais elle existe, car son âme est vivante, son âme c'est-à-dire sa religion. Nous voyons que l'Europe est capable de toutes les bassesses pour l'empêcher de se relever. Elle soutient nos bourreaux. Elle fraternise avec eux. Devons-nous supposer que l'Eglise romaine se déclarera bientôt dans le même sens? Je suis sûr que non.

Dans quel but le ferait-elle? Peut-on croire que la Russie deviendra catholique? Cela serait une idée par trop naïve. Nous ne sommes pas des Hottentots qui ne savons rien du Christ. Nous sommes chrétiens depuis 988. Le christianisme orthodoxe est la base de notre mentalité. Rome pourra faire chez nous une récolte d'âmes faibles, je l'admets, mais un nombre insignifiant de renégats, de pauvres d'esprit, d'ignorants, d'indifférents et d'aventuriers n'enrichira pas le Saint-Siège. Maintenant, admettons que le régime bolchéviste dure encore quelques années (chose absolument impossible) et que au jour de sa résurrection, la Russie soit seulement romanisée de surface... eh bien, cela servira à créer un tel mouvement anticatholique en Russie que tout ce que le Vatican aura gagné avec l'aide des bolchéviks disparaîtra avec les bolchéviks et que pour la Russie future, le catholicisme ne serait que du bolchévisme déguisé. Ce n'est pas vers un résultat pareil que peuvent se diriger les efforts de la très belle et très respectable Eglise romaine.

Les appréhensions du prince Galitzin ne se réalisèrent pas; Pie XI poursuivait d'ailleurs l'œuvre de charité matérielle à l'égard des affamés russes, et en janvier 1924 un refuge s'ouvrait à Rome même, pour les émigrés. Les espoirs de réunion furent ajournés, mais ils persistaient. Les Catholiques en voyant la vitalité religieuse des réfugiés dirigés par leur métropolite particulier Mgr. Eulogе, ne pouvaient croire à des résultats aussi proches que la révolution de 1917

pouvait leur en faire espérer. A Paris l'Église de la rue Daru débordante de fidèles était complétée par l'ancienne église allemande de la rue de Crimée achetée par les Américains et cédée au culte russe. La piété s'exaltait dans l'exil loin de se dissoudre [1].

Les Catholiques avaient eu d'ailleurs à la fin du XIX^e siècle l'exemple d'un savoureux penseur russe, à la fois mystique et homme d'esprit, saint homme et grand écrivain : Vladimir Soloviev (1853-1900), qui si proche d'eux qu'il fût devenu, n'avait jamais voulu renier sa vieille Église orthodoxe. Par un vivant paradoxe, il s'était attaché à prouver qu'on peut être catholique romain tout en restant orthodoxe russe. Il écrivait en 1886 : « la Russie n'est pas formellement et régulièrement séparée de l'Église catholique; elle se trouve, sous ce rapport, dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. Les doctrines fausses et anticatholiques, enseignées chez nous dans nos séminaires et les académies théologiques, n'ont aucun caractère obligatoire pour le corps de l'Église russe, et n'atteignent pas du tout la foi du peuple [2] ». L'Église orthodoxe ne fut pas tout à fait de cet avis et lui refusa les sacrements en 1892. En 1896 il se rattachait à l'Église uniate, mais sans vouloir faire aucune abjuration, rappelant une déclaration antérieure : « comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticanonique ni par des employés

1. Il existe d'ailleurs aussi à Paris (place d'Italie) une église catholique russe, dirigée par Mgr Evreinoff.

2. Cf. Mgr d'Herbigny : *Un Newmann russe*, 3e édition. p. 2; — dans Vladimir Soloviev: *Trois entretiens*. Paris, Plon, 1916, lire la préface d'Eugène Tavernier, — voir enfin et surtout, Vladimir Soloviev : *La Russie et l'Eglise universelle*. 4e édition. Paris, Stock, 1922.

du pouvoir séculier... je reconnais pour juge suprême en matière de religion l'apôtre Pierre qui vit dans ses successeurs ». Il avait dit ailleurs encore : « j'appartiens à la vraie église orthodoxe; car, c'est pour professer dans son intégrité l'orthodoxie traditionnelle, que, sans être latin, je reconnais Rome pour centre du christianisme universel ».

Soloviev n'avait qu'une estime lointaine pour Byzance et parlait d'elle avec humour : « Si l'Église russe et l'Église grecque ne manifestent leur solidarité par aucune action vitale, leur « unité de foi » n'est qu'une formule abstraite qui ne crée rien et n'oblige à rien. Un laïque, préoccupé des questions religieuses, demanda un jour au métropolite Philarète... « que pourrait-on faire pour vivifier les rapports entre l'Église russe et l'Église mère? — Mais à propos de quoi peuvent-elles avoir des rapports entre elles? répliqua l'auteur du catéchisme gréco-russe [1] ». C'est beaucoup sur ce manque d'intimité entre « l'Église-mère » et sa fille de Moscou que comptent les Catholiques pour attirer à eux la grande Église moscovite à peu près autonome. Mais encore une fois, l'attitude de Soloviev ne comporte aucune abjuration bien qu'elle en ait impliqué peut-être logiquement une.

L'année même de la mort de Soloviev, en 1900, un prêtre orthodoxe, le père Tolstoï « vint à Rome déclarer au Saint-Père qu'il s'était toujours considéré comme faisant partie intégrale [2] de l'Église catholique une et indivisible et qu'à ce titre il demandait à être reconnu

1. *La Russie et l'Eglise universelle*, p. 60; voir tout le chapitre VIII. Soloviev exagère d'ailleurs; l'encyclique du patriarche Joachim III adressée en 1902 à toutes les Eglises-sœurs reçut une réponse amicale de la Russie

2. Lire sans doute *intégrante*.

comme ayant droit aux titres et privilèges ainsi qu'aux devoirs de tout prêtre catholique. Le Saint-Siège ayant examiné à fond cette intéressante requête, fit examiner la doctrine théologique du postulant et l'ayant reconnue comme étant parfaitement orthodoxe et catholique, l'admit sans aucun acte formel de profession de foi (ni d'« abjuration » puisqu'il n'y avait rien à abjurer) au même titre que tous les prêtres de la sainte Église [1] ».

L'appartenance simultanée à plusieurs Églises est assurément une solution ingénieuse du problème de l'union, mais nous doutons que Soloviev et le père Tolstoï aient beaucoup d'imitateurs.

En tout cas la pensée générale de Soloviev a été reprise par un penseur contemporain plus spécifiquement orthodoxe-russe que lui d'ailleurs! Nicolas Berdjæv, l'auteur d'*un nouveau moyen-âge*. Il écarte l'image d'une réunion visible, extérieure des Églises qui lui rappellerait l'image des cartels et des blocs politiques. « Les orthodoxes aussi bien que les catholiques croient que l'Église est une, qu'elle ne peut pas se diviser et qu'elle ne pourra donc pas subir une réunion. » Il estime cependant que « l'humanité chrétienne doit préparer le terrain », qu'« il faut créer cette atmosphère dans laquelle on s'attache à se compénétrer mutuellement » et ailleurs : « l'idée religieuse russe est une idée d'union de l'Orient avec l'Occident dans un monde chrétien unique. Seule l'union spirituelle du christianisme d'Orient et d'Occident pourra s'opposer à l'alliance puissante des forces antichrétiennes. Nous vivons à une époque transitoire de chutes et de catas-

1. *Irenikon-collection*, t. II, n° 10, p. 41.

trophes, à la lugubre époque qui précède une apparition nouvelle de la lumière religieuse [1]. » Ce dernier texte paraîtrait admettre un cartel des religions, si le mot *spirituelle* ne venait préciser le sens donné à l'union.

Berdjaev a d'ailleurs donné l'exemple de la collaboration à l'union par la mise en commun des valeurs religieuses, en ouvrant en janvier 1926 avec quelques Orthodoxes, des réunions privées où se retrouvent périodiquement des ecclésiastiques et des laïques des trois grandes confessions chrétiennes. On y examine avec autant de respect que de liberté les grands problèmes d'exégèse et de métaphysique religieuse. Il existe également un cercle catholique d'union des Églises, présidé par Mgr Beaupin, ouvert aux Orthodoxes.

§ 3. — Velehrad. — Retour sur les Uniates. — Les patriarches catholiques.

Un village de Tchéco-Slovaquie, Velehrad, fut au milieu du IX^e^ siècle le centre d'évangélisation slave de deux moines nés à Salonique et venus par la péninsule des Balkans en Moravie, Cyrille et Méthode. — Leur nom déjà mentionné est également cher aux Catholiques et aux Orthodoxes. Ils n'ont pas été seulement des apôtres mais encore des éducateurs, ayant fait pour leurs disciples l'adaptation slave du vieil alphabet grec, encore utilisé par les Russes, les Serbes et les Bulgares.

Rien d'étonnant à la création dans le cadre prestigieux de Velehrad d'une association pour le rapproche-

1. *Loc. cit.*, p. 40-42 *passim*.

ment des Slaves de confessions diverses; elle s'intitule *Apostolat des saints Cyrille et Méthode, sous la protection de la bénie Vierge Marie, pour l'Unité de l'Eglise.* Une maison de retraite, le *Stojanov* s'ouvre chaque année à des centaines de voyageurs de toute culture et de tout rang social. Mais le grand intérêt de Velehrad réside dans ses congrès unionistes où se rencontrent des théologiens catholiques et orthodoxes. Le premier a eu lieu en 1907, les suivants en 1909, 1911, 1924, 1927. Des cortèges populaires aux couleurs éclatantes chères aux paysans moraves et slovaques se déroulent, et des messes sont chantées en latin, grec et vieux-slavon.

Velehrad nous ramène à l'uniatisme, les Tchèques catholiques étant très près de l'âme des Russes orthodoxes et pouvant leur servir de lieu avec Rome. Mais nous avons déjà parlé des Uniates de l'ancien territoire russe et des Uniates de Galicie. Complétons le tableau sommaire des gains romains sur l'Orthodoxie; ils sont d'ailleurs assez modestes et ne dépassent pas 7.000.000 de fidèles [1].

Au XVII[e] siècle, des Ruthènes de la région subcarpathique et des Slovaques commencèrent à marcher symboliquement vers Rome. Des éléments Bosniaques (du diocèse actuel de Krijivetsi en Yougo-slavie) firent de même.

Au siècle suivant, des missions jésuites réalisaient l'union transylvaine, longtemps traversée d'obstacles, définitive en 1751; les Théatins et les Capucins orga-

1. On peut les répartir ainsi : environ 3.500.000 Galiciens, 600.000 Subcarpathiques, Ruthènes et Slovaques, 1.300.000 Transylvaniens, 300.000 Uniates aux Etats-Unis, le reste est dispersé.

nisèrent l'Église géorgienne unie, aux rites arménien et latin.

Au XIXe siècle, en 1860, 2.000 Bulgares de Constantinople se rattachaient à Rome; Pie IX leur consacrait un archevêque; l'année suivante on comptait environ 60.000 Bulgares unis; 2 vicaires s'occupaient en outre des Bulgares de Macédoine et de Thrace, qui dans la suite réintégrèrent la Bulgarie.

Mais au-delà des Uniates de rite slave, l'action romaine a conquis des territoires grecs et même orientaux. A Constantinople se dresse une église catholique de rite byzantin; un évêque de rite grec y a été sacré le 21 janvier 1912. Il peut y avoir 0.000 Grecs-unis dans l'ancienne Grande-Grèce ou talie méridionale, et l'on en trouve en pleine orse, dans le pittoresque village de Carghese. — A aris, l'antique petite église de Saint-Julien-le-auvre sert au culte des Grecs unis à Rome.

En Orient, l'Église catholique a des patriarcats oublant plus ou moins les patriarcats orthodoxes et issidents [1] et parfois les entamant. En 1681, le métropolitain nestorien de Diarbékir, en froid avec son patriarche, lui fut opposé comme collègue catholique ar le pape qui, bien entendu, laissa aux Chaldéens-nis leur liturgie orientale. Mais le patriarche uni a oujours gardé quelque indépendance et a fait notamment des difficultés pour accepter le concile du Vatian. Quoiqu'il en soit, le nombre des Chaldéens-unis est fortifié à partir de 1892 après l'acte d'obédience assager du patriarche nestorien. — Il y a eu également des gains du côté des Monophysites, Coptes

1. Cf. le tableau p. 34-35.

d'Égypte ou Jacobites de Syrie. Le 11 juin 1895, Léon XIII faisait un appel direct aux premiers et l'année suivante, 4.000 environ se rattachaient à l'Église romaine. — Les Jacobites ont été plus longs à se mouvoir. Quand leurs évêques furent, comme tous les prélats orientaux, invités au Concile du Vatican, ils déclarèrent attendre l'assentiment de leur patriarche qui répondit paraît-il : « Si le pape veut un concile, qu'il vienne le tenir ici. » Le patriarche catholique d'Antioche dirige environ 160.000 Melkites-unis, — un grand nombre de ses fidèles de Jérusalem et d'Alexandrie ont une liturgie de langue arabe. — Des rapprochements ont eu lieu avec les Arméniens, notamment entre 1879 et 1888. Le patriarche arménien de Cilicie Kiupelian, s'est soumis en 1879. — Les rapports extérieurs entre les autorités arméniennes (grégoriennes ou orthodoxes) et les autorités catholiques sont cordiaux : en 1927, Mgr Stepan Hovaghimian, primat grégorien des Arméniens réfugiés en Bulgarie, a officiellement assisté à la grand-messe catholique le jour de l'Assomption, à Sofia et a rendu visite à Mgr Roncalli représentant pontifical. Mgr d'Herbigny dans son voyage de même été n'a pas oublié la hiérarchie arménienne.

Au total, si les relations entre Rome et les Eglises orientales sont devenues courtoises, la question de la réunion ecclésiastique n'a guère avancé. Les gains catholiques restent faibles et les Uniates sont assez mal vus des autres Orientaux.

II

LA CONCENTRATION PROTESTANTE [1]

Le catholicisme ne conçoit qu'un mode de réunion : l'obédience romaine; l'orthodoxie moins centralisée, morcelée, bousculée récemment par la révolution russe de 1917 et la défaite grecque de 1922, se contente d'un lien très lâche et d'une primauté d'honneur reconnue au « patriarche œcuménique » de Constantinople [2]; le protestantisme comme le savent surtout ses ennemis, est un total de sectes en même temps qu'un esprit général; mais s'il est moins universel que le catholicisme, il a en général un caractère moins national que les Églises orthodoxes et n'a jamais pris son parti de ses divisions intérieures.

Le morcellement est pourtant sa loi propre, affirment avec l'ensemble des Catholiques beaucoup de Protestants plus ou moins détachés, il est vrai. *L'histoire des variations*, de Bossuet n'a pas eu que des

1. Titre suggéré par celui de l'opuscule de Roger Bornand : *Concentrations protestantes*. Éditions Forum, s. d. Bornand s'occupe uniquement des mouvements récents (xx^e^ siècle).

2. C'est pourquoi nous n'avons pas eu de rubrique à consacrer aux symptômes de rapprochements entre Orthodoxes. Le projet toujours à l'ordre du jour, d'un concile panorthodoxe se heurte régulièrement à des oppositions nationales.

Catholiques pour lui faire chorus. Onésime Reclus, de vieille famille huguenote, opposait en 1911 les « cent-cinquante manières de comprendre et d'adorer » des Églises protestantes à la foi unique du catholicisme, et le « poudroiement » des Églises au « roc de l'Église [1] ». Sans entrer dans un débat sur les avantages respectifs de la fixité ou des variations et sans discuter le bien fondé du grief classique des Catholiques, étudions les essais de réunions partielles avant les tentatives de réunion générale.

L'absence d'autorité officielle — autre que la Bible — reconnue dans le protestantisme, donne implicitement à ses essais de réunion plus d'aisance que dans les confessions à cadre plus rigide. On visera d'abord sans doute à l'unification des doctrines, mais on se contentera plus tard de compromis, de silence relatif sur les questions trop délicates, et d'une affectueuse collaboration sur le terrain pratique. L'objet à atteindre sera, si possible, l'acceptation d'une même confession de foi; à défaut, une confédération où chacun garderait sa note doctrinale et surtout rituelle propre. Il ne peut en tout cas s'agir dans le protestantisme d'une fusion par absorption.

De l'Anglican *high-Church* qui du reste abomine le nom de protestant, à l'Unitaire situé le plus à gauche il semble qu'il n'y ait qu'émiettement sans espoir de soudure. C'est l'apparence. Il y a de larges groupes si voisins qu'ils sont au fond unis sous des étiquettes différentes (Réformés français, Presbytériens écossais) ou en marche vers l'union (Anglicans, Luthériens suédois); à côté de ces groupes il est vrai, d'autres restent isolés

1. Onésime Reclus : *Les Protestants en France* (*la Revue*, 1er déc. 1911

★

Quand la Réforme fut représentée par plusieurs Églises, leurs chefs ou leurs délégués tentèrent de les unir. Il y avait intérêt à faire converger des mouvements d'inspiration analogue, et à faire bloc contre le catholicisme. Calvin ne cachait pas son admiration pour l'œuvre de Luther. Organisé plus tard, l'anglicanisme était assez voisin du calvinisme par ses dogmes sinon par son armature extérieure restée comme celle des Scandinaves, d'aspect tout catholique [1].

Mais les Luthériens repoussaient avec autant d'horreur que d'illogisme la prédestination calviniste et voulaient élargir la Grâce. En outre, ils restaient fermement réalistes à l'égard de l'eucharistie. Les Anglicans regardaient un peu en cousins pauvres les Protestants continentaux. — On n'en travailla pas moins à se mettre d'accord.

§ 1. — Luthériens, Calvinistes et Zwingliens.

Luthériens et Calvinistes admettaient à des degrés divers la présence du Christ dans le sacrement de la Cène, mais à la gauche du calvinisme se trouvaient les Zwingliens purement symbolistes; ceux-ci ne demandaient qu'à s'entendre avec le père de la Réforme, Luther. En 1529, le *colloque de Marbourg* mettait aux prises Zwingle et Luther [2]. Celui-ci avait paraît-il écrit

1. Nous renvoyons à notre IIe partie *(les Schismes)* en nous excusant des inévitables répétitions.

2. L'initiative venait du landgrave Philippe de Hesse, très désireux d'opérer le groupement des Protestants, persuadé que leurs divisions les paralysaient en face des catholiques.

ces mots à la craie sur la table : *Hoc est corpus meum.* Le doux Mélanchton fut d'abord l'interlocuteur de Zwingle, et l'on donna pour antagoniste à Luther l'irénique Œcolampade. Ensuite l'entretien se généralisa.

Suspect de rationalisme, Zwingle déclara reconnaître la divinité de Jésus-Christ en même temps que son humanité, admit que le péché originel est une coulpe et non une simple maladie, céda également sur la question des moyens dont se sert le Saint Esprit : la Parole et les sacrements, pour illuminer le fidèle. Mais il ne put admettre le réalisme eucharistique de Luther et celui-ci se montra peu charitable; comme les Zwingliens demandaient à défaut d'une entente doctrinale au moins une confraternité de sentiments, Luther s'écria : « Quelle fraternité me demandez-vous si vous persistez dans votre créance? C'est signe que vous en doutez puisque vous voulez être frères de ceux qui la rejettent [1] ».

Sept ans après, il y eut un accord au moins provisoire à Wittemberg entre Luther et les théologiens réformés de Strasbourg, dont Bucer (déjà présent à Marbourg) était le porte-parole; il rédigea en termes presque luthériens la définition suivante du sacrement

1. D'après Bossuet : *Variations...* fin du l. II. Il faut compléter le texte du prélat par celui des *Articles de Marbourg* rédigés par Luther. L'entente est complète sur les 14 premiers; sur le 15e relatif à la Cène, la conclusion était plus libérale que l'entretien ne l'avait été : « Quoique nous n'ayons pas cette fois, nous mettre d'accord sur la question de savoir si le vrai corps et le vrai sang du Christ étaient corporellement dans le pain et le vin, chaque parti doit pourtant témoigner à l'autre la charité chrétienne, dans la mesure où le lui permet sa conscience, et demander au Dieu tout-puissant de nous montrer, par son Esprit, la vraie manière de comprendre. » Un témoignage de Bucer et une lettre de Luther au Zwinglien Bullinger amènent à nuancer l'attitude trop uniforme que Bossuet prête à Luther. Cf. l'article d'E. Doumergue : *un centenaire à rebours dans le Christianisme* (24 oct. 1929).

ontroversé : « Le corps et le sang de Jésus-Christ ont vraiment et substantiellement présents, donnés et reçus dans la cène avec le pain et le vin. Les indignes, qui sont sans foi, ne laissent pas de recevoir ce corps et ce sang, pourvu qu'on y garde les paroles de l'institution. » L'article n'aurait certes pas été signé par de purs Zwingliens, mais les Calvinistes admettaient le mystère de la communion substantielle et ne différaient au fond, des Luthériens que par le degré du réalisme sacramentaire. Il était admis que la présence réelle est limitée à la cène et ne comporte aucune adoration d'ordre sensible (processions par exemple).

Après la mort de Luther, Mélanchton, le conciliateur passe au premier plan et l'entente est confirmée entre Luthériens et Réformés, à Worms en 1557, à Francfort en 1558, à Erfurt en 1561. — Bèze et Farel portèrent d'abord à Worms la ville sacrée du luthéranisme, une confession de foi aussi formelle et plus développée que l'article de Bucer :

Nous confessons qu'en la cène du Seigneur, nous recevons non seulement toutes les grâces de Jésus-Christ mais aussi sa substance même, et sa propre chair; que le corps du fils de Dieu ne nous est pas proposé en figure seulement et par signification, symboliquement ou typiquement, comme un mémorial de Jésus-Christ absent; mais qu'il est vraiment et certainement présent avec les symboles, qui ne sont pas de simples signes. Et si nous ajoutons que la manière dont ce corps nous est donné est symbolique ou sacramentelle, ce n'est pas qu'elle soit seulement figurative; mais parce que sous l'espèce des choses visibles, Dieu nous offre, nous donne et nous rend présent, avec les symboles, ce qui nous est signifié; ce que nous disons, afin qu'il paraisse que nous tenons dans la cène la présence du propre corps et du

propre sang de Jésus-Christ; et que, s'il reste quelque dispute, elle ne regarde plus que la manière [1].

Les historiens catholiques donnent à la démarche des réformés un sens purement politique; il s'agissait, dit Tabaraud « d'obtenir la protection des princes de la confession d'Augsbourg ». Ce n'est pas impossible, mais nous ne savions pas les Réformés du XVI^e^ siècle si traitables. Mieux vaut dire que la thèse calviniste est un compromis un peu instable entre le symbolisme de Zwingle et le réalisme romano-luthérien, et qu'elle peut être exprimée sans contre-sens formel en termes luthériens comme en termes zwingliens.

L'entente fut encore élargie au synode polonais de Sandomir, en 1570. On rédigea un acte intitulé : *Union et consentement mutuel entre les Eglises de Pologne, à savoir, entre ceux de la confession d'Augsbourg, ceux de la confession des frères de Bohême* [2], *et ceux de la confession des églises helvétiques.* L'article sur la cène reproduisait celui que Mélanchton avait préparé pour être présenté au concile de Trente en 1550. Il déclarait

que Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la communion; qu'on le donne vraiment à ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ; que la présence substantielle de Jésus-Christ n'est pas seulement signifiée, mais vraiment rendue présente, distribuée et donnée à ceux qui mangent, les signes n'étant pas nus, mais joints à la même chose, selon la nature des sacrements [3].

Mais un complément important à la confession

1. D'après TABARAUD : *Histoire critique*, p. 32.
2. Voir I^re^ partie, p. 37.
3. TABARAUD, *op. cit.*, p. 51.

d'Augsbourg, la *Formule de Concorde*, mise au point entre 1576 et 1579 allait peu mériter son nom, et désunir les associés temporaires. Elle marquait la rupture avec les Zwingliens et allait être combattue elle-même par les Calvinistes. C'est d'ailleurs une époque de controverses assez violentes et souvent d'intolérance gouvernementale. Le fait est surtout frappant dans le Palatinat électoral. Si l'électeur Frédéric III (1559-1576) passé au calvinisme est un chaud partisan de l'union des Églises, ouvrant par exemple en 1571 un colloque où toutes les questions religieuses furent librement discutées entre Réformés et Anabaptistes, — par contre son fils aîné Louis VI (1576-1583) est un luthérien farouche qui vide son université de Heidelberg des professeurs calvinistes qu'elle contenait. Le théologien réfugié, Daniel Toussain, ne ménage pas les Luthériens; traitant l'hostie de *papistique*, les autels d'*israélites* et le luthéranisme lui-même d'*eutychianisme;* il s'en prend surtout au groupe luthérien des *Ubiquitaires* et à leur théologien Gaspard Schwenckfeld [1].

Mélanchton était mort depuis 1560 et l'absence de son irénisme se faisait sentir; du côté réformé, Théodore de Bèze exerçait le même esprit de conciliation méritoire; en 1575 on le voit s'efforcer de trouver un terrain d'entente avec Bullinger à Heidelberg; il échoue d'ailleurs en 1586 après une semaine de conférences tenues à Montbéliard avec le théologien luthérien Schmedelin; il restait malgré sa souplesse, atta-

1. Les Luthériens tout en voulant maintenir comme les Réformés l'existence au ciel, du corps de Jésus-Christ, étaient amenés pour soutenir la présence réelle à déclarer que ce corps n'en est pas moins partout présent à la fois *(ubiquité);* de là en effet une certaine confusion de l'humain et du divin, surtout représentée par le monophysisme d'Eutychès.

ché aux thèses de son maître Calvin sur la prédestination que rejetaient les Luthériens.

Le XVII^e siècle fut le cadre d'efforts moins répétés, mais plus près d'aboutir peut-être. La rigueur doctrinale du début fléchissait dans les deux groupes. Par contre, on s'habituait depuis un demi-siècle à une évolution séparée, et l'union contre le catholicisme paraissait moins urgente. — Cependant, en 1614 David Pareus professeur à Heidelberg, passé du luthéranisme au calvinisme, publiait son *Irenicus, seu de unione evangelicorum*, assez critiqué d'ailleurs. — Son élève John Forbes (1593-1648) élargissait encore sa thèse [1]. En France, le projet d'union protestante énoncé au synode de Gap en 1603, recevait une forme assez nette au synode de Charenton (1631); on tendait ouvertement la main aux Luthériens :

La province de Bourgogne ayant demandé s'il pourrait être permis aux fidèles de la confession d'Augsbourg de contracter leurs mariages dans nos églises, et d'y présenter leurs enfants au baptême sans avoir fait auparavant abjuration des erreurs qu'ils tiennent, lesquelles sont contraires à la créance de nos Eglises,—le synode répondit que « parce que ces Eglises de la confession d'Augsbourg convenaient avec les autres Eglises réformées dans les points fondamentaux de la véritable religion, et qu'il n'y avait ni superstition ni idolâtrie dans leur culte, les fidèles de ladite communion qui, par un esprit de paix et d'amitié, se joindraient dans nos Eglises de ce royaume, pourraient, sans faire aucune abjuration, être reçus à la table du Seigneur... et qu'en qualité de parrains, ils pourraient présenter des enfants au baptême, pourvu qu'ils promissent au consistoire de ne les solliciter jamais, ni directement, ni indirectement, de transgresser la foi de nos Eglises, mais

1. Dans son propre *Irenicum* publié en 1629 où il annonce l'œuvre de Pusey. Voir note de la p. 262.

qu'ils les instruiraient dans les points et articles qui leur sont communs avec nous, et touchant lesquels, les Luthériens et nous sommes d'accord[1]. »

Les Luthériens ne semblent guère avoir usé de la permission; on les invitait d'ailleurs à ne pas faire de leurs enfants de purs Luthériens, ce qui rendait à peu près illusoire la concession. Mais une initiative nouvelle se manifestait toujours pour unir les frères séparés; en 1657 l'électeur Charles-Louis, le *restaurateur du Palatinat* invitait le théologien Etienne Gerlach à présenter au *Wahltag* de Francfort l'analyse des points controversés : cène, natures du Christ, prédestination etc... On ne s'entendit guère. — Parfois un accord de détail s'établissait; ainsi à la conférence de Cassel en 1661, les Calvinistes admirent la suppression par les Luthériens, de la fraction du pain dans le rite de la cène; mais les Églises n'avaient pas engagé à fond leurs délégués, la rencontre n'était que très partielle.

La persécution subie par les Réformés de France et surtout le *Refuge* auraient pu rapprocher les tenants des deux confessions, mais les Réformés des divers pays ne s'entendirent pas toujours entre eux, à plus forte raison s'entendirent-ils mal avec les Luthériens qui les considéraient toujours un peu comme des libres-penseurs religieux, déclarant ouvertement leur préférer les Catholiques.

Si nous négligeons la suite des tentatives de réunion

1. D'après Tabaraud, *op. cit.*, p. 44-45. — Les Catholiques virent parfois dans cette démarche un effet des brillantes victoires de Gustave-Adolphe qui devenait alors le héros international du protestantisme. Mais le synode de Charenton se réunit le 1er septembre, se sépare le 10 octobre, la victoire de Leipzig est du 6 septembre. Il faut supposer un très rapide opportunisme aux Calvinistes pour leur prêter ces improvisations d'accord avec les Luthériens. On préparait les synodes de plus longue main!

plus ou moins locales, plus ou moins stériles, nous arrivons au début du XIX^e^ siècle qui vit se réaliser presque brusquement l'union des deux Églises en plusieurs Etats de l'Allemagne, par la voie séculière. En 1817, Frédéric-Guillaume III, roi de Prusse profitait du troisième centenaire de la réformation luthérienne pour faire aboutir un projet conçu dès 1798, mais toujours ajourné en raison de l'état de guerre presque permanent en Europe. Prince réformé, pieux, mais considérant les divergences théologiques en politicien, non en homme d'Église, il les jugeait aisément réductibles. La difficulté était de faire accepter le projet par ses sujets, luthériens en très grosse majorité [1]. Le prédicateur de la cour : Eylert rédigea une proclamation où la volonté de l'*évêque du dehors* ne parût pas trop impérieuse :

Mes ancêtres ont voulu fonder l'union, mais les discussions des théologiens les en ont empêchés. Ceux de nos jours sont, je l'espère, plus pacifiques et plus éclairés, sans tomber pour cela dans l'indifférence. Mais dans cette affaire, je ne veux rien ordonner ni commander, car ce doit être affaire de cœur et de libre détermination... Quant à moi et à ma maison, nous reconnaissons dès à présent l'*Eglise évangélique unie* et c'est dans cet esprit que nous célébrerons la fête de la Réformation et que nous participerons à la Sainte-Cène [2].

Et dans un *ordre de Cabinet* adressé aux autorités ecclésiastiques, il précise ainsi sa pensée :

1. Il y avait paraît-il 6.000.000 de Luthériens en Prusse, contre 400.000 Réformés, soit une proportion de 15 Luthériens pour 1 Réformé. — Voir sur cet épisode un travail luthérien français fort clair, mais hostile à l'œuvre de Frédéric-Guillaume, la thèse de baccalauréat en théologie de CHARLES JUNG : *Les Vieux-Luthériens de Prusse, de* 1817 *à* 1845. Paris, 1887.
2. JUNG, *op. cit.*, p. 13.

Mon désir est donc d'unir les confessions réformée et luthérienne, en écartant les questions controversées qui les séparent et qui ne sont que chose extérieure; il ne s'agit pas de faire passer l'Eglise réformée à l'Eglise luthérienne, non plus que de faire l'inverse, mais de faire de toutes deux une Eglise évangélique chrétienne animée d'une vie nouvelle dans l'esprit de son saint fondateur... quant à la forme extérieure de l'union, je l'abandonne à la sage direction des consistoires, au pieux zèle des ecclésiastiques.

Un synode se réunit à Berlin sous la présidence du célèbre Schleiermacher; il déclara que les divergences doctrinales seraient réservées, mais que rien n'empêchait l'intercommunion qui se ferait suivant le rite réformé de la fraction du pain (*Brotbrechen*). Ce n'était pas tout à fait l'idéal du prince qui demandait un *consensus* formel sur les points fondamentaux. Il était d'ailleurs plein d'ardeur et d'espoir, mais tâchait encore de ménager les susceptibilités luthériennes. Le jubilé de la Réformation serait marqué par deux communions : le premier jour on utiliserait le rite-uni en se contentant des termes de l'institution du sacrement : « Notre-Seigneur a dit : prenez et mangez, ceci est mon corps. » Le deuxième jour les réfractaires pourraient suivre le vieux rituel luthérien : « Prenez, mangez, ceci est le vrai corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » — Eylert fit écarter ce projet, disant qu'il ne ferait que maintenir le schisme; et le 31 octobre les communiants furent réduits au seul rite uni. Après le service, le roi partit pour Wittemberg et inaugura le monument de Luther, héros de la fête, mais patron sans doute invo-

1. Jung, *op. cit.*, p. 14-15.

lontaire de l'union qu'il avait si vigoureusement écartée à Marbourg.

L'exemple du prince signataire de la Sainte-Alliance fut contagieux. Le même mois le duc Guillaume de Nassau réalisait l'union; en août 1818, sur l'invitation du roi de Bavière Maximilien-Joseph, s'ouvrit à Kaiserslautern le synode qui unit les Luthériens aux Réformés; les premiers faisaient en somme le sacrifice de la présence réelle, les autres, l'abandon de la prédestination. Les divergences les plus aiguës du XVI^e siècle étaient ainsi réduites. En 1821 ce fut le tour du duché de Bade, en 1822 et 1823 celui des deux Hesse etc...

Certaines communautés se réjouirent ouvertement, mais la plupart gardèrent leurs traditions anciennes après l'élan officiel du début. — Guillaume tint bon et voulut imposer sa réforme. Il publia en 1821 une liturgie sous le nom d'*Agende ecclésiastique pour la communauté de la cour et de la cathédrale de Berlin.* « Ce livre fut immédiatement introduit sans aucune consultation des autorités ecclésiastiques compétentes dans l'église de la cour et dans toutes les églises de garnison du royaume. Là, en effet, il semblait superflu de tenir compte des scrupules de conscience que l'on disait vouloir respecter chez les fidèles. On eût en effet jugé destructrice de toute discipline l'idée que la conscience des militaires pût éprouver des scrupules auxquels le chef suprême de l'armée restait étranger [1]. »

Devant ce coup d'autorité, les inquiétudes se manifestèrent et l'on vit Schleiermacher protester au nom de l'autonomie de l'Église en face du souverain. La

1. JUNG, *op. cit.*, p. 20.

pression gouvernementale agit sur les réfractaires, tantôt par des faveurs, tantôt par des menaces. « L'ordre de l'aigle-rouge fut si abondamment distribué aux amis de l'*Agende* que l'on disait plaisamment que l'on était décoré *non propter acta, sed propter agenda* [1]. » Dans les territoires prussiens, 6.000 paroisses acceptèrent l'*Agende*, 2.000 s'y refusèrent. — L'œuvre administrative fut achevée lors du troisième centenaire de la confession d'Augsbourg, le 25 juin 1830, par une série de prescriptions. Mais alors éclata un long et parfois pénible conflit qui aboutit au maintien dans le royaume de Prusse, d'une Église *vieille-luthérienne*, d'autant plus attachée à ses caractères propres qu'elle faisait figure parfois héroïque, d'opposante.

Il n'en reste pas moins qu'il existe en Allemagne une importante Église évangélique *unie*, vieille aujourd'hui de plus d'un siècle. Qu'elle soit restée réduite à certains États, qu'à l'intérieur de ceux-ci, elle ait à côté d'elle des Églises qui croiraient abandonner un héritage sacré en acceptant le voisinage d'autres doctrines ou un amalgame quelconque avec elles, qu'elle manque d'unité complète, claire et profonde, sans doute; mais elle représente au moins un succès historique relatif pour les partisans de l'union. — En France où les Luthériens et les Réformés ont généralement eu des rapports de bon voisinage, la question de l'union ne s'est jamais sérieusement posée [2]. Des croyants luthériens à la fois fermes et larges comme Louis Meyer (1809-1867) estimaient qu'elle aboutirait à un compromis sans intérêt pour chacune des deux

1. *Op. cit.*, p. 26.
2. Il fut cependant question en 1848, de fonder l'union évangélique des Eglises mais la tentative fut courte.

confessions, qui avait son rôle propre à remplir selon lui. Il résumait avec clarté ses thèses dans les termes suivants :

En Allemagne, les rapports de l'Eglise luthérienne et de l'Eglise réformée ont été déplorables. Ces deux Eglises se sont séparées lorsqu'elles auraient dû rester réunies, et réunies lorsqu'elles auraient dû rester séparées. La séparation a suscité des haines violentes, la réunion les a réveillées. Dans cette dernière circonstance, les Eglises ont été lésées toutes deux; mais l'Eglise luthérienne l'a été d'une manière odieuse, par la suppression violente de sa confession de foi, et cela au moment où cette confession était le plus nécessaire [1].

En France la situation est très différente. Les deux Eglises ne se sont jamais ni séparées ni réunies. Elles n'ont jamais eu à se plaindre l'une de l'autre, et elles ont souvent à associer leurs intérêts [2].

Ailleurs il montre dans le luthéranisme un esprit de réformation modéré, ami du passé, dans le calvinisme un esprit plus actif et plus pratique. Son impartialité lui valut de présider à Paris les conférences pastorales générales en 1866. — A celles de l'année 1867 il défendit, mais avec beaucoup de largeur, la thèse de la présence réelle. L'extrait suivant nous montrera le chemin parcouru depuis le colloque de Marbourg : « Voici — disait-il — comment j'entends la cène : dans ce sacrement, Jésus étant lui-même personnellement présent, avec sa divinité, avec son humanité, avec son humanité glorifiée; étant là, sous, dans, avec les éléments, comme vous voudrez, se donne à nous puissamment, de vie à vie, non par son esprit

1. Allusion sans doute au latitudinarisme général né au *siècle des lumières*.
2. *Louis Meyer, sa vie et son œuvre*. Paris, 1886, p. 379.

seulement, mais par la communication de sa substance. » Et comme un pasteur réformé, Guillaume Monod, précisait en demandant : « corporellement? », Louis Meyer ajoutait : « Non, mais divinement, mais spirituellement, mais réellement. J'admets cette sainte communion qui est Jésus-Christ lui-même. [1] »

Le principe de la collaboration affectueuse, tendit donc à prévaloir sur celui d'une fusion prématurée [2]. D'ailleurs chacune des deux confessions avait à pourvoir au maintien de son unité intérieure : Orthodoxes et Libéraux s'affrontaient, tenants et adversaires de l'union avec l'État également. Pour ne parler que des Luthériens, ceux des divers pays d'Europe n'avaient que peu de relations internationales et gardaient une organisation distincte. Aux Etats-Unis où les Luthériens étaient et sont encore fort nombreux, la guerre de sécession les a séparés en groupes nordiste et sudiste toujours autonomes. Mais comme nous l'indiquons à propos des schismes, les Luthériens du monde entier étant restés attachés à leur antique confession d'Augsbourg, ont un lien extérieur qui manque aux Réformés.

L'union entre les deux confessions longtemps rivales était peut-être trop limitée pour aboutir. Il semble plus aisé, au moins dans l'abstrait, de concevoir une synthèse générale après la remise au creuset des éléments distincts, qu'une série d'agglomérations succes-

1. *Op. cit.*, p. 370.

2. Les exemples de cette collaboration et les symptômes de rapprochement entre les deux confessions abondent. Citons le fait tout récent (1929) d'une conférence mixte genevoise où le pasteur Keller, directeur de l'Institut du Christianisme social a développé ce sujet : *ce que les Réformés ont à apprendre des Luthériens et les Luthériens des Réformés.* Plus récemment encore (sept. 1929), le 4e centenaire du colloque de Marbourg a marqué la mise à l'arrière-plan des anciennes controverses.

sives. C'est un peu ce que songeaient un ancêtre et un successeur du fondateur de l'Église-unie de Prusse, en voulant englober dans la réunion, les Anglicans avec les Réformés et les Luthériens. A côté des projets d'unions restreintes, il y a toujours eu des essais d'unions plus générales. Nous allons essayer de les exposer.

§ 2. — Anglicans et Protestants.

L'étrange Jacques Ier, fils d'une mère catholique, presbytérien d'éducation, anglican de vocation était assez prédestiné à patronner les essais de réunion tentés au début du XVIIe siècle. Le chancelier Bacon son contemporain, jugeant que les Églises de la Réforme n'étaient séparées par rien d'essentiel, estimait qu'on pouvait s'entendre sur le fond des 39 articles et garder librement des formes ecclésiastiques différentes. Le synode de Gap ayant rédigé un projet d'union, Jacques y souscrivit. Il se fit représenter au synode calviniste de Dordrecht (1618) par un évêque anglican qui voisina avec le superintendant de Hesse, représentant les Réformés allemands. Son meilleur appui français fut le controversiste Pierre du Moulin pasteur à Paris. Au cours d'un voyage en Angleterre, il fut nommé chanoine de Cantorbery sans avoir le moindre désaveu à encourir des synodes français. Du Moulin écrivait dans son *Bouclier de la foy* (1618) : « Nous vivons, Dieu mercy, en concorde fraternelle avec les Églises voisines qui suyvent une autre forme et où les évêques ont quelque supériorité [1]. »

1. Nous empruntons ce texte et quelques autres du présent chapitre à l'opuscule de J. PANNIER : *Calvin et l'épiscopat*, Paris, Alcan, 1927, — capital pour suivre l'attitude des Réformés français à l'égard du principe de la hiérarchie ecclésiastique.

Il ne faut pas exagérer cependant l'irénisme du roi sous le règne duquel partirent les *Pilgrim Fathers;* mais il eut au moins des velléités d'entente générale et ce n'est pas absolument sa faute si les conférences entre Anglicans et non conformistes n'aboutirent pas.

Charles Ier qui partageait les préférences très nettes de son père pour l'épiscopat et qui l'introduisit à Edimbourg en la personne de Guillaume Forbes, en 1634, s'adressa néanmoins avec courtoisie « à ceux qui font profession de la vraie religion réformée, de quelque nation, degré et condition qu'ils soient. » Un théologien contemporain de son règne : Chillingworth essaya de prouver que les confessions protestantes pouvaient communier dans les mêmes principes, si l'expression de leur foi différait :

Par la foi des protestants — disait-il,— il ne faut entendre ni la doctrine de Luther, ni celle de Calvin, ni celle de Mélanchton, ni la confession d'Augsbourg, ni celle de Genève, ni le catéchisme d'Heildelberg, ni les articles de l'Eglise anglicane, ni tel symbole par lequel on pourrait paraître s'accorder. La véritable règle de foi à laquelle on doit s'attacher, c'est la Bible et la Bible seule. Tout ce qui n'y est pas expressément contenu, et qui ne s'en déduit que par des conséquences, doit être mis dans la classe des opinions. Ainsi les trente-neuf articles ne peuvent être considérés que comme un signe d'union extérieure; mais ils ne sauraient exiger un assentiment intérieur. C'est sous ce seul point de vue qu'on ne souffre pas qu'ils soient contredits [1].

Sous les règnes de Charles Ier, de Cromwell et de Charles II un apôtre de l'union des Églises généralisa

1. *La religion des protestants, voie sûre du salut*, ch. VI, § 50. Cité par Tabaraud, *op. cit.*, p. 243-244.

les projets antérieurs jusqu'à vouloir réunir tous les Protestants d'Europe en y comprenant les Anglicans. Né en 1596, fils d'un pasteur écossais, cet homme zélé nommé JOHN DURY ou Durœus parcourut le Royaume-uni, la France, les Pays-Bas, l'Allemagne et la Scandinavie. Le système épiscopal et l'allure conservatrice des États scandinaves rapprochaient clairement selon Dury leurs Églises de l'Église anglicane. On l'encouragea presque partout, sauf en certains milieux luthériens où l'on trouva son projet trop vague; les Luthériens stricts demandaient l'adhésion formelle des Réformés à la confession d'Augsbourg. Dury circulait, négociait, rédigeait... et finalement mourut à Cassel en 1680, un peu étonné de n'avoir pas mieux réussi au cours de cinquante années environ, consacrées à une si belle cause.

Les contacts ne restaient pas d'ailleurs absolument stériles; des réfugiés anglais ou français purent conserver leur fonction ecclésiastique dans le pays de leur exil respectif. Tel futur chapelain de Charles II fut d'abord aumônier de Turenne. La persécution qui sévit en France à partir du règne personnel de Louis XIV amena bien des pasteurs français à bénéficier du patronage de l'Église établie d'Angleterre.

Il y a plus; on constate dans les Églises réformées dès l'origine, comme l'a montré M. Pannier, une acceptation au moins théorique d'un épiscopat dégagé des abus antérieurs. Calvin acceptait fort bien le principe, sinon pour Genève où son système d'assemblées hiérarchisées lui semblait suffisant, du moins pour des Églises d'un grand pays éventuellement capable de passer à la Réforme. Voici ce qu'il écrivait en 1554 au roi de Pologne Sigismond :

L'ancienne Eglise a institué des patriarches, et a fait de quelques-uns d'entre eux des primats dans les provinces particulières, afin que les évêques fussent plus unis entre eux par ce lien de concorde, comme si aujourd'hui dans le royaume illustre de Pologne, il y avait un archevêque qui n'aurait pas domination sur les autres, qui ne s'arrogerait pas les droits qu'il aurait ravis aux autres, mais qui, pour le bon ordre, présiderait les synodes et veillerait à l'unité sainte entre ses collègues et les frères; même comme s'il y avait des évêques de province ou de ville, qui fussent spécialement préoccupés de maintenir l'ordre. Ainsi que la nature l'indique, celui qui doit avoir le soin principal, doit être choisi du milieu de ses collègues. Mais autre chose est de recevoir un honneur modéré, proportionné aux facultés humaines, autre chose est d'embrasser dans un seul empire le monde entier [1].

Au XVII[e] siècle, en 1645, les Églises réformées de Pologne et de Lithuanie, reprenant au colloque de Thorn, patronné par le roi Vladislas VII l'œuvre du synode de Cracovie de 1573, admettaient le principe d'une hiérarchie, d'un gouvernement aristocratique dans l'Église [2]. — En France, Pierre (II) du Moulin montrait comment le régime épiscopal et le régime presbytérien pouvaient se compléter mutuellement :

Le pouvoir synodal n'est point incompatible avec l'épiscopal, mais en un ordre bien estably, l'un et l'autre est requis... le synode est propre à faire des ordonnances, l'evesque est propre à les faire observer; le synode à empescher la tyrannie, l'evesque à oster la confusion; le synode à déter-

1. *Opera Calvini*, XV, p. 332-333. Cité par Em. Doumergue dans *la Hongrie calviniste*. Toulouse, 1912, p. 173-174.

2. Georges Calixte se rendit à ce colloque sur la demande de l'électeur de Brandebourg et y représenta son principe de syncrétisme religieux. Nous reviendrons plus loin sur ce théologien, à propos des relations entre Protestants et Catholiques.

miner en fait de doctrine, l'evesque à maintenir l'ordre et la discipline; le synode à remédier aux maux inveterez, l'evesque à supprimer les maux naissants [1].

Claude, le célèbre antagoniste de Bossuet condamnait en ces termes ceux des réfugiés qui faisaient du séparatisme à l'égard de l'Eglise établie :

évidemment, une telle conduite équivaut à un schisme positif; crime détestable en lui-même, et à Dieu, et aux hommes [2].

Assurément ces textes et d'autres ont une allure de déférence un peu politique. On ne veut pas être en froid avec la grande Église d'Angleterre et l'on est tout heureux dans la France réformée, de voir un roi incarner officiellement l'antipapisme; mais quand ce roi est un fervent calviniste comme Guillaume III, ex stathouder de Hollande, la déférence polie peut devenir sympathie enthousiaste. Et précisément Guillaume III cherchait fermement à réunir au moins les Presbytériens et les Anglicans; son *Acte de compréhension* distinguait d'ailleurs les Presbytériens des nonconformistes et ne favorisait que les premiers. Il fut secondé par un pasteur réfugié : Jean Graverol, qui publia son *Projet de réunion entre les protestants de la Grande Bretagne* (1689); mais tandis que Guillaume jugeait avec sympathie l'Église établie, Graverol l'estimant mondaine, tyrannique et inconséquente, voulait réaliser l'union au profit des Presbytériens. L'épiscopat anglais lui-même inclinait parfois à l'entente fra-

1. Cité par J. Pannier, *op. cit.*
2. Cité par Tabaraud, *op. cit.*, p. 248.

ternelle avec eux; le primat Wake par exemple, que nous retrouverons à propos des projets d'union avec le catholicisme, ne voulait pas suivre ceux de ses collègues qui refusaient le nom d'Église aux confessions privées d'un épiscopat. Dans un essai très large de réunion, il tentait d'attirer les Églises helvétiques vers le luthéranisme dont les conceptions traditionalistes étaient assez voisines des conceptions anglicanes.

Le premier roi de Prusse Frédéric Ier consacra plusieurs années (1701-1707) à des projets de réunion, cherchant à introduire puis à généraliser, d'accord avec les Anglicans le système épiscopal en Prusse. Son couronnement fut l'occasion de nommer des évêques (Ursin et Zanten) et de les faire assister de pasteurs calvinistes et luthériens. Il y eut des églises consacrées à l'union, mais le mouvement ne fut pas très activement poussé. Leibniz lui-même s'en désintéressa bientôt. Depuis la moitié du XVIIe siècle, une sorte de latitudinarisme gagnait d'ailleurs toutes les Églises de la Réforme; la France avait son Académie libérale de Saumur, la Hollande avait ses Arminiens, les Luthériens jugeaient la grâce amissible [1], l'anglicanisme continuait à être le vivant compromis dénoncé par lord Chatham (le premier Pitt) : « un *credo* calviniste, une liturgie papiste et un clergé arminien. » Ce latitudinarisme pouvait au plus rapprocher négativement les Églises. Mais des éléments nouveaux, positifs, les rajeunirent : le méthodisme, l'organisation des Frères moraves, le Réveil du XIXe siècle, le mouvement d'Oxford etc... Parmi ces éléments, l'amour au moins

1. Susceptible de se perdre, contrairement à la première doctrine luthérienne et à la doctrine constante des Calvinistes sur le caractère définitif de la grâce.

théorique des chrétiens entre eux, leur faisait un devoir de travailler à l'union des esprits. Si nous négligeons le détail des tentatives de rapprochement pour arriver aux faits essentiels du XIX^e^ et du XX^e^ siècles, nous noterons d'une part l'unité plus consciente des fractions dispersées d'une même confession, d'autre part le rapprochement mieux poursuivi, des multiples Églises protestantes.

Les Luthériens ont, dans les divers pays, des organisations distinctes, ils en comptent paraît-il vingt-trois rien qu'aux États-Unis; mais ils se sentent tous frères en la *Confession d'Augsbourg*, et de vastes congrès universels (Eisenach, août 1923; Oslo, septembre 1925, Marbourg, septembre 1927, Copenhague, juin-juillet 1929) mettent en valeur ce que le luthéranisme représente dans le monde chrétien. L'archevêque Sœderblom allant visiter les Églises luthériennes d'Amérique (non soumises à sa juridiction), leur montre par ses discours et ses offices religieux les notes propres du luthéranisme scandinave : hiérarchie, sens liturgique de l'autel, et leur fait désirer peut-être, comme aux Luthériens d'Allemagne et de France, une organisation plus unifiée. La *Hochkirche* allemande est acquise à ces principes [1].

Les Réformés de tous pays (il y en a jusqu'en Grèce) envoient leurs délégués en 1877 à la *conférence d'Edimbourg*, et celle-ci organise *l'Alliance universelle des Eglises réformées constituées selon le système presbytérien*; on décide de se réunir au moins tous les quatre ans. En 1923, année féconde en rencontres ecclésiastiques,

1. Citons pour mémoire la réunion, l'*Anschluss* des Luthériens autrichiens aux Luthériens allemands il y a deux ans (1927).

le congrès de l'*Alliance universelle* se tient à Zurich (20-27 juillet) et représente trente-huit groupes ecclésiastiques de type presbytérien; en septembre 1926 la conférence siège à Genève, en 1927 à Buda-Pesth, en 1929 à Boston. C'est un pasteur de France, M. Merle d'Aubigné qui se trouve présider cette vaste association.

Les éléments séparés de telle confession primitive reviennent progressivement à l'unité. L'Église nationale presbytérienne d'Écosse divisée comme nous l'avons indiqué plus haut [1] se reconstitue. En 1847 les deux premiers groupes séparés (*Secession Church* et *Relief Church*) se groupent sous le nom d'*united presbyterian Church*; les *Caméroniens* et l'*Eglise libre d'Ecosse* s'unissent en 1876, et ces quatre groupes fusionnent en 1900 sous le nom d'Église libre unie *(united free Church)*. Enfin en juillet 1928, environ 800 voix approuvent dans une réunion mixte, l'union de l'Église libre avec l'Église officielle [2], contre 53 opposants seulement; à la fin de l'année, l'opposition était tombée à 48 voix. En mai 1929 se tinrent les dernières assemblées séparées, et le vote suprême eut lieu en présence du duc d'York, « en grand uniforme tout écarlate et or », de l'archevêque Sœderblom primat de Suède etc... l'Église d'Écosse n'eut que 3 opposants sur 700, l'*Eglise libre* 39 sur 800 [3]. Enfin le 2 octobre, eut lieu la réunion effective : deux processions représentant les deux Eglises presbytériennes, se rendirent à la cathédrale

1. P. 58.

2. Officielle, mais en fait, largement autonome en ce qui concerne la doctrine, la discipline et la gestion des biens.

3. Voir pour ce vote final du 24 mai 1929 l'article de L. de Saint-André : *L'union des Eglises en Ecosse* (*Le Christianisme*, 6 juin 1929), et pour la réunion proprement dite, ses articles : l'*Union des Eglises écossaises* (*Le Christ*. 17-24-31 oct. 1929).

Saint-Gilles d'Edimbourg et s'y fondirent. Le duc d'York, représentait le roi, premier presbytérien d'Ecosse comme il est le premier anglican d'Angleterre; 2.000 clercs parmi lesquels l'archevêque de Cantorbery et des délégués étrangers, 1.300 assistants remplissaient le vaste édifice.

Les Méthodistes ont suivi la même voie; leurs trois groupements, — le dernier prématurément appelé méthodisme-uni, — se sont rapprochés au cours de l'hiver de 1924 à 1925; le projet de fusion a réuni les 4/5es des voix. En 1927 et en 1928, le mouvement s'est poursuivi. Le principe de l'union est maintenant adopté, l'œuvre sera terminée en 1932 ou 1933; les Églises réunies s'appelleront l'*Eglise méthodiste.*

A côté de la réintégration des cellules dispersées s'opère une synthèse de corps assez voisins.

En juillet 1923, une assemblée presbytérienne réunie à Port-Arthur au Canada, reprenant un projet remontant à 1867, proposait par 426 voix contre 129 de former une Église-unie avec les Congrégationalistes et les Méthodistes. Le 10 juin 1925 le projet était adopté par l'écrasante majorité des intéressés. Sa réalisation constitue l'*united Church of Canada* et satisfait depuis lors les membres des trois anciennes Églises aujourd'hui réunies. Notons que l'union est strictement nationale; les Eglises-sœurs d'Europe et des États-Unis ne sont pas intervenues dans les pourparlers, mais logiquement le mouvement peut les gagner. Aux États-Unis déjà, les Méthodistes-épiscopaux (4.600.000) et les Presbytériens (environ 2.000.000) préparent des *Rapports* favorables à l'union [1]. Les Protestants-épiscopaux,

1. Les Anglicans du Canada ont comme ceux d'Europe approuvé la marche vers l'union. Leur synode de Montréal (oct. 1912) la déclare hautement

très voisins des premiers, entrent dans le mouvement. Les *Disciples du Christ*, d'ailleurs unionistes par principe, sont prêts à se rapprocher des *Congrégationalistes* malgré leurs divergences à l'égard du baptême. Leurs groupes respectifs assez considérables (1.400.000 pour les premiers, près de 1.000.000 pour les seconds) ont constitué une *commission unie* pour établir le mode de la réunion.

Plus distantes que les Églises précédentes par leur évolution et leur dogmatique officielle, mais très proches par leur fondation royale et leurs rites traditionnels, l'Église anglicane et l'Église luthérienne de Suède ont reconnu respectivement leurs Ordres et accepté l'intercommunion. Moins attachée d'ailleurs à la *succession apostolique* et plus large sur le terrain ecclésiastique, l'Église suédoise avait, dans la pratique, devancé le contrat. C'est à la suite du congrès épiscopal de Lambeth (juillet 1920) que des appels à l'union ont été lancés par le vieil archevêque de Cantorbery aux différentes Églises chrétiennes [1]; le haut clergé suédois a répondu favorablement (avril 1922). Par contre, tous les pourparlers entre Anglicans et non-conformistes ont jusqu'à présent échoué.

Il y eut, pour ne parler que de faits récents, entre 1892 et 1895, des entretiens à Grindelwald entre les délégués des deux groupes. Mais les Anglicans de droite (high-Church) firent une vive opposition à ces pourparlers et s'en prirent violemment à l'évêque de

désirable. Pour les étapes de l'union canadienne voir dans les Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne le discours du pasteur Moore, secrétaire de l'Église-Unie du Canada, p. 550-555. Des renseignements récents permettent d'attribuer 50.000 adhésions nouvelles à l'Église-unie.

1. Voir plus loin p. 316.

Worcester qui avait reçu des non-conformistes à la communion. On sait que pour les Anglo-Catholiques, des pasteurs non ordonnés par des évêques, ne sont que des laïques, des messieurs en habit noir disant des choses honnêtes, selon le mot de Joseph de Maistre. Le même scandale leur fut donné en 1913, à Kikuyu (Afrique Orientale) : les évêques de l'Ouganda et de Mombaza avaient admis à la table du Seigneur des dissidents ecclésiastiques notoires; l'évêque (ritualiste) de Zanzibar dénonça ses deux confrères à l'archevêque de Cantorbery fort embarrassé. A la suite de l'appel à l'union de 1920, les entretiens ont repris entre Anglicans modérés et non-conformistes; ils ont été cordiaux; la tolérance ecclésiastique s est parfois manifestée par des échanges de chaire[1], mais la question délicate revient toujours; même non ritualistes, les Anglicans invitent discrètement les non-conformistes à se faire réordonner par des évêques, acceptant de leur côté une sorte d investiture presbytérienne, méthodiste etc... pour « exercer leur ministère dans une Église élargie ». Les non-conformistes s'obstinent à n'éprouver aucun besoin de réordination. Et c'est l'image du rouet de Pascal. Si l'on trouve moyen de tourner la réordination épiscopale, on peut considérer l'union comme proche [2]. Elle est désirée par les non-conformistes en général (beaucoup regardent encore l'anglicanisme comme un papisme déguisé). L'Assemblée générale des Églises

1. A l'étranger, la manifestation la plus pittoresque de ces rapprochements a été la prédication de l'archevêque de Cantorbery à la cathédrale calviniste Saint-Pierre de Genève en 1922.

2. Au début de 1920 le *Manifeste du Collège de Mansfield* approuvé par bon nombre d'Anglicans notables, par des membres mêmes de l'*Anglican and eastern Association* dont nous parlons plus loin, posait en droit l'égalité des ministères ecclésiastiques établis ou non par ordination épiscopale, mais la majorité des Anglicans résiste encore.

libres [1] réunie à Manchester en mars 1921, a d'ailleurs adopté un projet de fédération internationale des Églises protestantes.

Cette dernière idée nous amène à considérer, d'une part les *fédérations* réalisées dans le cadre d'un même pays, d'autre part les *Alliances internationales.*

A l'intérieur d'un pays, les tendances peuvent être assez divergentes au sein d'une même Église, *a fortiori* si l'on considère les Églises différentes, même dans le cadre protestant, de ce même pays. Cela n'a pas empêché les fédérations suivantes de se produire, à défaut d'une fusion qui, dans la pensée de ceux qui la désirent, éviterait ici le système du double-emploi, ailleurs parerait au manque de personnel, partout canaliserait les ressources.

En 1908, le *Federal Council* a représenté toutes les dénominations protestantes aux Etats-Unis sauf les Unitaires (qui ne peuvent souscrire aux termes des statuts concernant « Jésus-Christ, divin Seigneur et Sauveur»). Il ne vise pas la fusion, mais le simple groupement des forces protestantes en attendant mieux [2]. Baptistes, Presbytériens, Méthodistes, Luthériens etc... se prêtent depuis longtemps un mutuel appui.

En France, à la suite d'un vœu du synode des Églises libres réuni à Clairac en 1903, des statuts fixés à Nîmes en 1909 et à Lyon en 1919, ont constitué la *Fédération protestante de France.* Respectant l'autonomie de chaque Église, elle groupe les *Eglises réformées évangéliques* (anciens *orthodoxes*) les *Eglises réformées* (anciens libé-

1. Les Eglises libres ou non-conformistes se sont *fédérées* dès 1892 pour défendre leurs intérêts communs. On trouvera un excellent résumé de leur thèse dans les Actes officiels de la conférence mondiale de Lausanne, p. 79-80.

2. Voir plus loin : les *Mouvements œcuméniques.*

raux), les Eglises libres (séparées de l'État avant 1905), les Églises luthériennes, méthodistes, baptistes etc...

En 1920 s'est constitué la Fédération protestante de Suisse, — en 1922, la Fédération des Églises allemandes *(deutscher evangelischer Kirchenbund)* qui groupe les 40.000.000 d'*Evangéliques* du pays, — en 1927 la Fédération des Églises protestantes en Tchécoslovaquie, groupant sous la direction de l'évêque luthérien Zoch 650.000 fidèles; il est vrai que 320.000 réfractaires ou indécis refusent encore de se fédérer.

Mais les fédérations internationales ont plus de portée, au moins apparente. La plus ancienne est l'*Alliance évangélique* créée en 1846 à Londres et toujours vivante; elle unit les Protestants orthodoxes (de toutes dénominations) de l'ancien et du nouveau monde. Frédéric-Guillaume IV, aussi unioniste que son prédécesseur et père, convoqua en 1857 les représentants de l'Alliance à Berlin, mais les Vieux-Luthériens restèrent en marge du congrès. En 1873 la conférence de l'*Alliance évangélique* avait lieu à New-York.

C'est sur le terrain missionnaire, que les Églises protestantes ont le plus vivement senti le besoin de se fédérer, pour éviter les concurrences stériles et fâcheuses aux yeux des Indigènes. C'est en 1866 que s'est fondée la Conférence continentale des Missions; sauf entre 1913 et 1921 elle s'est réunie tous les quatre ans. La *World Missionary Conference* de 1910 groupait à Edimbourg 1200 délégués de 160 sociétés évangéliques; elle a fortifié, élargi l'union missionnaire, et malgré certains incidents comme celui de Kikuyu en 1913, les résistances locales ont été peu à peu submergées par l'ampleur du mouvement.

UNIONS DÉCIDÉES AU COURS DE L'ANNÉE 1928

I. — L'Eglise presbytérienne d'Ecosse. — Schismes et réunions

Presbytérianisme

- Established Church of Scotland (Eglise établie d'Ecosse) organisation définitive en 1688.
  - Est. Ch. of Scotland
  - 1733 Secession Church → 1847 United presb. Church
  - 1752 Relief Church → 1847 United presb. Church
  - 1843 Free Church of Scotland → 1900 United free Church
- Eglise presbytérienne réformée (Reformed Presbytery) ou Caméroniens. → 1876 Free Ch. of Sc.

1928 — Projet d'union complète — 1929 — Réalisation —

II. — Méthodistes

Méthodisme

- Wesleyan Methodists
- Primitiv — Methodists
- United Methodists

→ Principe de l'union adopté en 1927 → Union générale adoptée 1928, réalisée par étapes 1933.

III. — Eglises du Canada

- Eglise presbytérienne
- Eglise méthodiste
- Eglise baptiste

→ Union votée en 1925, réalisée en 1928 sous le nom de *United Church of Canada*.

★

Quand on considère la situation européenne et américaine du protestantisme vers 1860 et qu'on l'examine actuellement, on ne peut qu'être frappé de la transformation radicale accomplie. Les vieilles controverses entre orthodoxes et libéraux s'apaisent; les orthodoxes ont moins peur de la critique biblique, les libéraux ont moins peur d'affirmer leur foi [1]. Les vieilles dénominations paraissent un peu périmées; des initiatives comme celle des *Amis de la pensée protestante* éveillent des échos dans tout le protestantisme, des revues toujours plus nombreuses : les *Cahiers de jeunesse*, la *Revue de théologie et de philosophie* (de Lausanne), *Evangile et liberté* etc... abordent fréquemment la question de l'union. Et ce mouvement d'unification progressive s'élargit encore dans le grand courant œcuménique dont nous parlons plus loin, mais qui se heurte avant tout à l'obstacle du catholicisme.

1. Exemple leur *Déclaration de Montpellier* en 1905. Cf. Paul Sabatier *L'orientation religieuse de la France actuelle*. Paris, Colin, 1911, p. 222, et surtout les chapitres du pasteur A. Bertrand et de René Gillouin dans *La Renaissance religieuse*, Paris, Alcan, 1928, in-8.

III

PROTESTANTS ET CATHOLIQUES

Si faute d'une autorité centrale pouvant arbitrer leurs différends, les Églises de la Réforme étaient amenées pour s'unir, soit à une simple entente morale qui respecterait les divergences de doctrine, soit à des compromis doctrinaux que réprouveraient les esprits dogmatiques, l'accord paraissait bien plus ardu entre les Protestants et les Catholiques. Après le premier désarroi causé par le schisme, le catholicisme mettait au point le passé, puis se liait pour l'avenir par les formules du concile de Trente. Sans doute, l'autorité pontificale n'avait pas le caractère absolu que la piété catholique lui reconnaît depuis le concile du Vatican; il n'était pas rigoureusement impossible d'arriver à s'entendre avec des Gallicans et des Jansénistes, à supposer que leur esprit prévalût, mais les progrès du pouvoir romain devaient élargir le fossé primitif entre les deux Églises.

Au début, la Babylone que les Protestants se faisaient un devoir de fuir (sortez de Babylone, fuyez du milieu des Chaldéens [1]), semblait isolée, séparée par un abîme, des vrais croyants. A la longue, Réformés et surtout

1. *Isaïe*, XLVIII. 20

Luthériens et Anglicans avaient un peu moins le vertige en regardant le fond du fossé. Ce n'est pas, pour prendre une autre image, que la bête de l'Apocalypse s'apprivoisât beaucoup, mais on lui découvrait un aspect moins tératologique qu'on aurait cru. Plus simplement, les Protestants affligés de leurs querelles intestines, de leur anarchie relative, des schismes au second degré qui se produisaient dans leurs groupes, étaient conduits, sinon à réviser le procès de la séparation, du moins à parler avec plus de sang-froid des points controversés. De leur côté, les Catholiques cultivés ne pouvaient traiter en vulgaires hérétiques voués à l'éternelle damnation des esprits aussi nobles que Paul Ferry, Jean Claude, Molanus, Leibniz etc...

Avant le concile de Trente, on crut que des conférences pourraient réduire le schisme naissant. Dès 1526 nous trouvons à Bade, Eck non découragé par son insuccès de 1519 à ramener Luther, Œcolampade du côté réformé, et quelques assistants de moindre envergure. La majorité catholique repousse toute innovation; en 1528 c'est une majorité protestante qui l'emporte à Berne où Zwingle, Œcolampade et Bucer accablent l'augustin Triger. En 1530, c'est la fameuse diète d'Augsbourg où Charles-Quint espérait bien pacifier l'Allemagne et garder toutes ses forces contre François Ier, mais où le plus conciliant des théologiens, Mélanchton ne réussit pas à satisfaire le clergé romain[1]. Mélanchton n'en reçut pas moins, dès 1534, une demande de Guillaume du Bellay, l'invitant à préciser les divergences entre les deux confessions. Il répondait le 1er août par

1. Voir Ire partie, p. 43.

l'envoi d'un mémoire en huit articles, beaucoup plus irénique encore que la confession d'Augsbourg : il admettait la hiérarchie romaine, la messe si on ne l'appliquait pas aux défunts, la confession et le jeûne sous certaines réserves, le célibat limité aux évêques etc... Le 22 juin 1535 François Ier l'invitait en termes cordiaux à venir à Paris : « Ton arrivée — lui écrivait-il — nous sera très agréable, soit que tu viennes comme simple particulier, soit que tu te présentes au nom des États évangéliques. » Mais le roi se ravisa sur les conseils du cardinal de Tournon, et l'électeur de Saxe, de son côté, retint Mélanchton. Entre temps, la Sorbonne procéda à l'examen du Mémoire et finit par une condamnation formelle, énoncée le 10 mars 1542; elle opposait aux offres d'entente de l'ami de Luther, le caractère universel et absolu de la foi catholique, maintenait le dogme de la transsubstantiation et refusait d'ôter à la messe son caractère propitiatoire pour les péchés des vivants et des morts. François Ier souscrivit à la condamnation.

★

Le colloque de Poissy (1561) [1] correspond à la diète d'Augsbourg, mais il se passe en France et ce sont des Réformés qu'on voit au lieu de Luthériens, en face des prélats catholiques. Plus diplomate que Charles-Quint, Catherine de Médicis, profondément ignorante d'ailleurs des questions religieuses, espère éviter la guerre civile qui gronde. Malgré la résistance de la

1. Lire le récit très vivant qu'en fait Lucien Romier : *Catholiques et Huguenots à la Cour de Charles IX*. Paris, Perrin, 1924, p. 172-237.

noblesse et du clergé catholiques, elle convoque, auprès de Saint-Germain, une sorte de concile national dont l'issue pourra influer sur le concile de Trente qui traîne depuis 1545. Mais il était bien tard pour s'entendre; depuis 1559 les Réformés s'étaient organisés, avaient une confession de foi, une discipline, étaient en pleine expansion. La hiérarchie catholique était moins disposée que jamais à reconnaître un schisme aussi éclatant et à traiter sur pied d'égalité avec des *prédicants*!

La séance d'ouverture[1] ne manqua ni de grandeur ni de pittoresque. Devant la cour assemblée autour des jeunes princes, devant les évêques chamarrés, douze pasteurs simplement revêtus de leur robe noire, entrèrent, se tinrent debout presque en accusés et furent invités à préciser leur foi. Théodore de Bèze parla pour eux. Tous fléchirent d'abord le genou, tandis que Bèze prononçait la *confession des péchés*, conservée avec de légères retouches dans la liturgie des Églises réformées : « Seigneur Dieu, père éternel et tout puissant, nous reconnaissons et nous confessons devant ta sainte majesté que nous sommes de pauvres pécheurs... etc... » Puis se relevant, l'orateur officiel du calvinisme parla en termes si mesurés et avec une éloquence si prenante, qu'il charma un auditoire pourtant fort prévenu. Tout se gâta quand il en vint à l'eucharistie et qu'il déclara le corps du Christ « aussi loin du pain que le haut des cieux est éloigné de la terre. » Le cardinal de Tournon protesta violemment et la séance finit rapidement. Le 16 septembre le cardinal de Lorraine répondit à Théodore de Bèze sur l'autorité respective de la Bible et de l'Église et sur l'eucharistie; son discours fut plus

1. Le mardi 9 septembre.

conciliant qu'on ne l'eût attendu. Bèze demanda de suite à répliquer; il n'en eut pas l'autorisation et la séance fut levée.

Le lendemain 17, Catherine de Médicis, fermement décidée à une entente ou du moins à un compromis, eut un entretien avec le porte parole des Réformés et avec Pierre Martyr[1] arrivé après la séance du début. Devant le peu de résultat des séances publiques, on se bornait à un colloque réduit qui s'ouvrit le 24 septembre. Un théologien catholique assez modéré, Claude Despence en fut le protagoniste avec Théodore de Bèze. Voulant pousser sa victoire relative du 16, le cardinal de Lorraine intervint et pour souligner le manque d'unité de la Réforme, demanda malignement à Bèze s'il était prêt à signer dans la confession d'Augsbourg admirée de tous les Protestants, l'article sur l'eucharistie. Bèze, sans doute surpris par ce coup droit, riposta en invitant le prélat à signer l'ensemble de la confession. « Non, dit le cardinal, nous y souscrivons seulement quant à l'article de la présence réelle, et je vous prie d'y souscrire avec moi, faute de quoi nous ne pourrons aller plus avant [2]. » Après un jour d'intervalle, une seconde conférence réduite eut lieu; Claude Despence exposa sans aigreur le point de vue catholique, Pierre Martyr lui répondit; mais tout fut gâté par les violences du P. Laynez, général des Jésuites, qui insulta copieusement, en latin il est vrai, les Réformés. Catherine, sans se décourager, réduisit encore le colloque qui eut pour cadre Saint-Germain à partir du 29 septembre. Les pourparlers, très courtois,

1. Pierre Vermigli, dit Martyr, chanoine italien augustinien, converti à la Réforme, professeur à Oxford au temps d'Edouard VI, grand partisan de l'union entre Protestants (1500-1562).

2. Cité par Romier, *op. cit.*, p. 229.

durèrent jusqu'au 9 octobre. Claude Despence élabora une formule de conciliation à l'égard de l'eucharistie, mais l'assemblée générale du clergé, demeurée à Poissy, la fit écarter. Le colloque était resté stérile, les guerres de religion allaient bientôt séparer pour trente ans les deux partis. Par contre, en 1563, le concile de Trente s'achevait, après avoir défini les points contestés, contre les nouveaux hérétiques.

★

Henri IV, protestant par son éducation première, catholique par une conversion politique estimée nécessaire, était, on le conçoit, nettement favorable à une réunion qui eût effacé le cuisant souvenir des guerres de religion. En 1600, il aboucha Duplessis-Mornay *le pape des Huguenots*, avec le cardinal Duperron à Fontainebleau. Il s'agissait moins d'ailleurs d'un essai de rapprochement immédiat que d'une interprétation de la pensée des Pères de l'Église sur l'eucharistie. C'était bien la question sensible par excellence, le point vital du débat entre Luthériens et Catholiques d'une part, Réformés de l'autre. La conférence fut d'ailleurs assez superficielle. Duplessis fut battu sur quelques textes allégués dans son *Institution de l'Eucharistie* (1598) et l'on ne vérifia pas les autres. Dans ses tractations, Henri IV était d'ailleurs déterminé à donner l'avantage au parti catholique à condition qu'il fût assez autonome à l'égard du pape. En 1607, un *Discours* anonyme sur la réunion des deux religions, fut présenté au roi; l'auteur y invitait Henri IV à prendre directement en mains la cause de l'union, à convoquer un concile national et à se

passer au besoin de l'assentiment pontifical. Nous retrouverons cet appel au bras séculier à propos de Napoléon.

Citons pour mémoire les Conférences de Ratisbonne (1601) et de Prague (1618) tenues dans le cadre de l'Empire et restées sans résultat.

★

Richelieu et le père Joseph semblent avoir activement dirigé des projets de réunion; nous disons semblent, car les textes directs sont peu formels, si les témoignages indirects ne manquent pas. Vainqueur du *parti huguenot*, Richelieu souhaitait l'unité complète de l'État comme la voudra plus tard Louis XIV, mais il y mettait en qualité de précurseur, plus de formes. En froid avec le pape Urbain VIII, le cardinal parla de tenir un concile national qui l'aurait éventuellement nommé patriarche. Il y eût un échange d'opuscules qui se termina du côté romain par la bulle *Super conservatione jurium apostolicae sedis.*

Dans son œuvre de rapprochement, Richelieu était assisté de l'oratorien Dulaurens (qui poursuivit la tentative sous Mazarin). Il s'agissait de confronter des théologiens pacifiques comme à la fin du colloque de Poissy. Certains Protestants étaient acquis à la réunion: le pasteur Petit, professeur de théologie à Nîmes, la Milletière [1] (qui se convertira au catholicisme en 1645); mais le gros du parti restait défiant. Il y eut des tentatives de séduction, mais le refus éclatant du pasteur Du

1. Auteur de nombreux ouvrages, entr'autres : *Moyen de la paix chrétienne en la réunion des catholiques et évangéliques sur les différends de religion* (1637), *L'extinction du schisme* (1650), etc...

Moulin, de Sedan, arrêta toute offre gracieuse de la cour.

Des écrivains étrangers furent amenés à intervenir, et non des moindres. Le célèbre jurisconsulte hollandais Hugo de Groot (Grotius), venu à Paris dès l'âge de quinze ans (1598), se fit remarquer par Henri IV. En 1624, il offrait à Louis XIII son *De jure belli et pacis* dont l'épître dédicatoire touchait à l'œuvre de réunion. Personnellement arminien[1] et partant libéral en matière de dogme, partisan déterminé de l'épiscopat, il voyait large et englobait dans son projet d'union l'ensemble des Catholiques et des Protestants. Ambassadeur de Christine de Suède à Paris (1635-1645), il publiait, dès 1636, son traité *de veritate religionis christianae* où il exposait la foi commune des chrétiens.

A la même époque, l'Écossais Guillaume Forbes visitait la France, la Hollande, l'Allemagne, la Pologne et l'Italie. Il résuma ses observations dans ses *Considerationes modestae et pacificae controversiarum...* Réunissant les textes des Protestants les plus modérés: Cassandre, Grotius etc... il interprétait le mieux possible les dogmes protestants dans un sens catholique : la certitude du salut subsistait, mais prenait un aspect plus moral que mystique et n'excluait pas la vigilance, conformément au texte de saint Paul : « travaillez à votre salut avec crainte et tremblement. » La justification par la foi se complétait par les œuvres de charité; la présence du Christ restait spirituelle dans l'eucharistie, mais le dogme de la transsubstantiation n'était ni une hérésie ni une idolâtrie. Le purgatoire restait problématique, mais on pouvait imiter la sage

1. Disciple d'Arminius (1560 1600), partisan du libre-arbitre et adversaire du pur calviniste Gomar (1563-1641). — Voir p. 53.

réserve des Grecs et admettre pour les pécheurs un état transitoire avant le jugement dernier. On pouvait même prier pour les morts et réclamer l'intercession des saints et des anges en notre faveur. Forbes laissa son ouvrage manuscrit. Ce protestant si éclectique fut distingué par Charles Ier et créé par lui, nous l'avons dit, évêque d'Edimbourg en février 1634. L'évêque Forbes ne jouit pas longtemps de cet honneur; il mourut le 12 avril suivant, mais son ouvrage fut publié à Londres en 1658 malgré le régime de Cromwell et fut réimprimé à Francfort en 1707. Il annonce déjà le *Tract* 90 de Newmann [1].

C'est à la même époque aussi, que se place l'activité de Georges Calixte (1586-1656) professeur luthérien à Helmstädt (Brunswick). Bossuet le qualifiait plus tard ainsi : « le plus habile des Luthériens de ce temps, qui a écrit le plus doctement contre nous »; mais ce controversiste était surtout un *syncrétiste*, disposé à chercher les lignes de convergence des diverses doctrines. On le vit au colloque de Thorn (1645) travailler au rapprochement entre Luthériens et Réformés. Il visa plus loin, comme Grotius. et dans son *de praecipuis christianae religionis capitibus, disputationes XV* (s. d.) préconisa le retour aux conciles et aux canons des cinq premiers siècles, voulant ressaisir un passé d'unité très vaste sinon complète, et s'en tenant à la règle de Vincent de Lérins : le *quod semper, ubique, ab omnibus creditum est...*

Les Catholiques se montraient d'accord pour éviter

1. John Dury dont nous parlons p. 204 est à la fois le contemporain, le successeur, et par ses grands voyages à travers l'Europe, l'émule de G. Forbes. C'est l'année de la mort de Forbes (1634) qu'il semble avoir conçu son vaste plan de réunion; mais contrairement à l'évêque d'Edim-

les discussions de détail. En 1640, Camus évêque de Belley rédigeant son *Avoisinement des protestans vers l'Eglise romaine* ramenait à quatre chefs la controverse (Ecriture sainte, Église, sacrements, justification), et en 1645 le père Véron énonçait un programme analogue dans le seul libellé de ce titre : *La règle de la foi catholique, séparée de toutes les opinions scolastiques et de tous les sentimens particuliers.*

Il y avait d'ailleurs, dans les deux premiers tiers du XVII^e^ siècle, au moins en France, une certaine détente sociale entre Protestants et Catholiques. Si les Réformés de la région parisienne étaient parfois houspillés par la populace quand ils se rendaient au temple de Charenton, la province montrait parfois plus d'aménité dans les rapports extérieurs. Rappelons un curieux texte du poète Segrais : « Il y avait longtemps, avant la Révocation, que les Catholiques et les Huguenots vivaient ici (à Caen) dans une grande intelligence, qu'ils mangeaient, buvaient, jouaient, se divertissaient ensemble et se quittaient librement, les uns pour aller à la messe, les autres pour aller au prêche, sans aucun scandale ni d'une part ni de l'autre. » On sait d'ailleurs que Mazarin et Louis XIV félicitèrent les Réformés de leur loyalisme durant la Fronde.

★

Mais avec le règne personnel de Louis XIV le mouvement se fait plus pressant. Quel surcroît de gloire donnerait au grand-roi le retour des frères errants à l'unité,

bourg, il néglige les Catholiques jusque vers 1674. A cette date, il publie à Cassel sa *manière d'expliquer l'apocalypse par elle-même...* où il leur fait une place.

accompli sans violence si possible. Catholiques et Protestants modérés ont pour des raisons différentes le désir d'éviter la persécution qui menace les Réformés; si ces derniers sont opiniâtres, le clergé catholique acceptera d'ailleurs sans trop de gêne l'application littérale du *compelle intrare*. D'autre part, depuis les traités de Westphalie (1648) la question religieuse prend de plus en plus un caractère international et c'est par delà les frontières que se négocieront jusqu'à la fin du siècle, les principaux traités de réunion.

Signalons rapidement les essais secondaires : à partir de 1662, le pasteur Leblanc de Beaulieu, professeur de théologie à Sedan, cherche à unir entre eux Luthériens, Calvinistes, Arminiens, puis l'ensemble des Protestants aux Catholiques. Fabert, gouverneur de Sedan appuie le mouvement dans un sens politique; Turenne converti en 1669 par Bossuet, entre dans les vues de la cour. Les pasteurs de la région parisienne sont l'objet des démarches méthodiques de délégués du roi. On assure que les abus seront amendés, que le culte des images, le dogme du purgatoire, l'invocation des saints etc... seront transformés dans leur esprit; qu'on pourra communier sous les deux espèces et célébrer en langue vulgaire le culte. Comme au temps de Richelieu, l'on projette de se passer, s'il le faut, de l'avis pontifical. Les régions du midi, à fortes minorités protestantes, furent visitées et sondées dans le même sens. Il est évident qu'on promettait plus qu'il n'était possible de tenir. Les Réformés écartèrent ces avances jugées fallacieuses, et tandis que la Cour comptait sur la complaisance des synodes à venir, celui de Charenton (mai 1673), le principal des synodes provinciaux par sa position voisine de Paris, refusa tout compromis. Leblanc

de Beaulieu n'en publia pas moins en 1675 ses *Theses sedanenses*, qui ramenaient comme tous les ouvrages théologiques de cette époque les controverses à un minimum d'articles.

Un protestant de l'Ecole libérale de Saumur, imprégnée de l'esprit cartésien, le pasteur d'Huisseau publia en 1670 un ouvrage qui troubla longtemps le clan calviniste : *La Réunion du Christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy* (Saumur, René Pean). Il suffisait pour y parvenir de s'en tenir au symbole des apôtres commun à toutes les confessions chrétiennes : « Le symbole des apôtres — écrivait d'Huisseau — renferme tout ce qu'il y a d'essentiel ès dogmes de la Religion chrétienne, et ce qu'il nous enseigne suffit à la consolation de nos âmes, et à nous induire à la sanctification. »[1] L'ouvrage froissa les Calvinistes, invités à s'unir à ceux qui commençaient à les persécuter ouvertement, et parut d'un latitudinarisme excessif à tous les esprits dogmatiques des deux confessions. Le livre fut condamné et son auteur déposé du ministère pastoral par le Synode d'Anjou.

Dans le même sens latitudinaire, le docteur Bury principal à Oxford, publiait en 1689 son *Naked Gospel*; si l'on écarte de l'Évangile primitif tout ce qui dès les premiers siècles l'a surchargé, on peut réduire à rien les controverses entre chrétiens; il suffit pour être bon chrétien. de se repentir de ses fautes et de se confier au Christ, en l'appelant si l'on veut, fils de Dieu par sa valeur éminente, mais sans chercher à approfondir davantage sa nature.

1. Les Orthodoxes ne l'utilisent pas cependant en raison de l'article sur la résurrection de la chair sur laquelle leur interprétation diffère de celle des Occidentaux.

D'inspiration analogue, le *Christianisme raisonnable* (1695) de Locke, le philosophe si cher au XVIII^e^ siècle français, s'en tenait à la messianité de Jésus-Christ; le reste devait être laissé aux disputes, les articles de foi pouvant évoluer selon l'intelligence qu'on a de l'Écriture. Locke doutait fort du reste que les Catholiques entrassent dans son système de tolérance ecclésiastique et civile.

Un vigoureux écrivain calviniste, Pierre Jurieu (1637-1713) témoigne à cette époque une infatigable activité de controversiste. Intransigeant doctrinaire, il écarte tous les compromis. A peine le livre de d'Huisseau est-il publié qu'il le réfute [1]. Il combattra sans ménagement Bossuet, Nicole, le P. Maimbourg, et ceux qui lui paraissent de faux-frères dans le camp protestant : Bayle, Gédéon Huet, Elie Saurin etc... Mais ce n'est pas le controversiste qui nous intéresse ici.

Jurieu est l'auteur de deux traités remarquables sur la nature de l'Église : *Le vray système de l'Eglise* (Dordrecht, 1686), — *Traité de l'unité de l'Eglise et des points fondamentaux* (Rotterdam, 1688), — tous deux écrits à l'époque du Refuge. Personnellement hostile à tout latitudinarisme, il n'en est pas moins amené, devant l'intransigeance romaine beaucoup plus radicale que la sienne, à donner une base très large à son système ecclésiastique. Toutes les sociétés chrétiennes organisées, respectant les points fondamentaux, chez lesquelles *la Parole* est fidèlement prêchée et les sacrements distribués, font partie de l'Église universelle. Le corps peut être atteint, mal portant, mutilé même, il n'en est pas moins un corps vivant où l'âme circule. Aucune

1. *Examen du livre de la réunion du Christianisme.* S. L. (Orléans), 1671.

confession particulière ne peut accaparer le vocable d'Église, il appartient à toutes; la prophétie : « Tu t'étendras à l'occident et à l'orient, au septentrion et au midi [1] », n'aurait aucun sens si l'Église romaine était la seule authentique.

Deux choses — répond-il à Nicole — sont nécessaires pour rétablir l'Eglise, la *réunion* des chrestiens, et la *réformation* du culte et des dogmes. Jamais ni l'une ni l'autre de ces deux choses n'arrivera que l'on n'ait abbatu *(sic)* cette chimère de l'*unité de communion externe*. Car jamais on n'amènera un parti à confesser d'abord et avant tout, qu'il est entièrement hors de l'Eglise chrestienne et qu'il n'est point du tout l'Eglise. Il faut donc que les communions chrestiennes se reconnaissent toutes pour estre membres et parties de l'Eglise...

Et précisant en une série de formules sa pensée, il conclut dans le même sens.

Trois choses demeurent constantes : 1° La première que l'Eglise romaine n'a point l'étendue qui est promise à l'Eglise universelle, que donc elle ne peut être tout au plus qu'une partie considérable; 2° la seconde, qu'aucune autre communion différente de la Romaine n'a rien plus qu'elle le caractère de l'étendue universelle; 3° la troisième, que nulle communion particulière ne pouvant avoir et n'ayant ce caractère de l'étendue universelle, perpétuelle et visible en même temps, qui convient nécessairement à l'Eglise catholique ou universelle, etc... ce caractère ne convenant qu'à l'amas des communions chrêtiennes qui ont conservé le fondement; le tiltre d'Eglise universelle ne convient aussi qu'à l'amas de toutes les communions chrétiennes [2].

1. *Genèse*, XXVIII, 14.
2. *Traité de l'unité de l'Eglise*. Préface et p. 245. Jurieu étudie dans ce traité les schismes des tout premiers siècles et montre qu'ils n'ont pas été censés rompre l'unité fondamentale.

Jurieu n'envisageait pas d'ailleurs la réunion avec les Catholiques, la jugeant impossible et scandaleuse à l'époque de la Révocation; mais il y travaillait indirectement en établissant une sorte d'égalité entre les communions chrétiennes. Revenons aux projets d'accord immédiat.

Il y eut vers 1680 une collaboration lointaine entre Huet évêque d'Avranches et les frères de Puffendorf. L'un d'eux, Isaïe avait été ambassadeur de Suède en France. L'autre, plus connu, le jurisconsulte Samuel, sénateur en Suède conçut le projet d'entente. Il désirait qu'on partît des principes jugés en commun, nécessaires au salut, et que, pour faciliter les pourparlers, les protestants s'unissent d'abord entre eux. Huet jugea qu'il y avait dans les deux camps trop d'esprits absolus pour que les négociations eussent quelque chance d'aboutir.

En 1683, Du Bourdieu, ancien pasteur à Montpellier, adressait au duc de Noailles un *projet de réunion* pour être communiqué à Bossuet, projet d'inspiration nettement protestante: réduction des images, abandon du purgatoire, mise au second plan des sacrements autres que le baptême et la cène; on éviterait de formuler le mode de la présence eucharistique, on n'admettrait que le sacrifice de la croix, on permettrait le service en langue vulgaire, on donnerait aux pasteurs un rang honorable dans la hiérarchie ecclésiastique; le pape ne serait qu'un *primus inter pares*[1]. Bossuet écarta le projet. Avec lui, nous arrivons à la plus grande figure catholique de cet exposé et à la plus intéressante des tentatives historiques de réunion.

1. Le *projet...* présenté sans doute manuscrit, fut publié en 1684 sous ce titre : *Lettre de quelques protestans pacifiques au sujet de la réunion des religions à Mess. du Clergé de France...*

Bossuet et Leibniz

Dès son séjour à Metz, Bossuet avait eu l'occasion de constater la force persistante d'une hérésie qu'il s'étonnait comme tous les controversistes catholiques, de n'avoir pas encore vu mourir de consomption. Il entre en relations avec le pasteur Paul Ferry ou du moins avec ses écrits; Ferry avait publié en 1654 son *Catéchisme de la Réformation.* Dès l'année suivante, Bossuet lui consacrait une *Réfutation* plus modérée que son attitude belliqueuse du début de son séjour à Metz ne permettait de l'espérer [1]. Peu à peu le jeune prêtre apprécie la douceur et la noblesse du vieux pasteur et conçoit le projet de l'utiliser pour le vaste projet de retour à l'unité que patronne le roi. Ferry — comme Jurieu d'ailleurs et comme l'ensemble des pasteurs français, ne voyait aucun abîme entre les Réformés et les Luthériens [2]; les éléments de pratique ou de foi communs aux Luthériens et aux Catholiques ne pouvaient donc d'après ceux-ci leur être reprochés. En 1666 commença entre les antagonistes de 1655 une correspondance méthodique où Ferry se montra fort conciliant, mais sans être disposé comme Bossuet l'espérait à finir par l'obédience romaine, et sans grand espoir en ce cas, d'être suivi.

En 1668 Bossuet composait son *Exposition de la*

1. Voir sur le séjour de Bossuet à Metz et sur l'ensemble de son activité de jeunesse les articles d'une si haute impartialité de son meilleur historien contemporain Alfred Rébelliau : *Autour de la correspondance de Bossuet* (*Rev. des Deux-Mondes*, 15 juin 1919 *sq*).

2. Ferry est l'auteur d'un gros traité manuscrit (conservé à la Bibliothèque d'histoire du Protestantisme) : *Traité de la réunion des Luthériens et des Réformés.*

doctrine catholique sur les matières de controverse en vue de l'*instruction* de quelques protestants illustres (Turenne, le marquis de Lorges etc...); longtemps manuscrit, l'ouvrage ne fut publié qu'en 1671. C'était un écrit fort habile sous son air de simplicité. Bossuet disait en substance aux Protestants : « venez, voyez, admirez ! Vous vous faites un monstre de l'Église romaine. Que dit-elle donc d'effrayant? A-t-elle jamais refusé au Christ la qualité de médiateur suprême, a-t-elle jugé que l'humanité pouvait être sauvée sans son sacrifice, a-t-elle admis un mérite humain séparé des dons de Dieu? Elle invoque la Vierge, les saints et vénère les images et les reliques, soit, mais ce sont des pratiques remontant aux tout premiers siècles, de l'aveu même des Réformés, et qui sont d'ordre aussi humain qu'une requête à un supérieur terrestre ou un attachement matériel aux êtres que nous avons aimés. Quand il s'agit d'exposer les dogmes catholiques : présence réelle, sacrements contestés par les Protestants etc... Bossuet le fait avec modération et fermeté à la fois. Il tente de prouver aux Luthériens qu'ils sont inconséquents en n'allant pas jusqu'à la transsubstantiation et à l'adoration des espèces consacrées, aux Réformés qu'ils ne sont pas scripturaires malgré leur prétention fondamentale.

Mais il s'agit encore là d'un essai de réintégration des brebis errantes. On commence par les calmer, puis on leur montre le bercail ouvert. Pour l'instant les chiens sont jugés inutiles; plus tard ils presseront le mouvement trop peu rapide au gré des bergers. En tout cas, on ne compose pas avec ceux qu'on veut réunir, tout au plus consent-on à les éclairer, à dissiper les vains fantômes que dressait leur imagination troublée;

mais on préfère encore les accabler par l'image de leur instabilité, de leurs déconcertantes *variations*.

La longue discussion qui va s'ouvrir entre Leibniz et Bossuet prend un autre aspect. Voyons comment elle prit naissance.

Les traités de Westphalie avaient fixé en Allemagne le régime d'une assez grande liberté religieuse. Catholiques, Luthériens, Calvinistes avaient des droits théoriquement égaux; le fait de ne plus regarder telle confession comme légalement inférieure disposait au rapprochement des esprits. Depuis Charles-Quint, les souverains grands et petits souffraient politiquement de la désunion de leurs sujets. Elu en 1658, l'empereur Léopold était un chaud partisan d'une réunion des Églises. A Francfort, lors de l'élection et du couronnement, des manifestes avaient été publiés par les divers partis religieux; des projets émanés de Protestants reconnaissaient au pape la primauté pourvu qu'il s'entourât d'assesseurs des diverses confessions; l'Écriture sainte devait d'ailleurs rester la règle de foi. Ces premières manifestations eurent une suite. L'impératrice Marguerite-Thérèse prit pour confesseur l'espagnol Christophe de Royas de Spinola, définiteur-général de l'Ordre de saint François. Il fut nommé évêque de Tina, puis de Neustadt près de Vienne d'où l'empereur suivait la réalisation de l'entreprise dont Spinola devint le protagoniste.

Les Protestants étaient représentés par Gérard Walther Van der Muelen, plus connu sous le nom latin de Molanus (1633-1722). Elève de l'université de Helmstädt il était disciple du syncrétiste Calixte. Abbé luthérien de Lockum, il fut créé surintendant des consistoires de Hanovre et de Lunebourg. L'électeur de

Hanovre Ernest-Auguste était un unioniste fervent. Pour comble de bonne fortune le pape l'était aussi; Innocent XI (1676-1689) avait donné pleins pouvoirs à Spinola, mais en lui recommandant d'agir en son nom personnel. Il paraît que des cardinaux français étaient hostiles à l'entreprise [1].

Limité d'abord à Molanus et Spinola, l'échange de vues ne s'arrêta pas à eux. Spinola demanda bientôt l'avis de Bossuet; à son tour, la princesse palatine proposa à sa belle-sœur la duchesse de Hanovre, de faire communiquer les pièces de la discussion à l'évêque de Meaux.

Molanus publia ses *Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem* (1691) qui établissaient à son sens la facilité de l'union, puis ses *Cogitationes privatae* (1692) qui plurent beaucoup à Bossuet. L'abbé de Lockum se faisait fort de résoudre la plupart des articles de controverse et en attendant la solution des plus résistants, proposait qu'on se réunît d'office. Le bon voisinage faciliterait la fin de la discussion. Mais Bossuet se récriait devant cette hypothèse; il écartait toute réunion préalable à une discussion de fond. Si l'on n'arrive pas, disait-il, à concilier les oppositions, le projet de réunion tombe; si on le peut, pourquoi ne pas commencer par là?

Cependant l'historien de la Maison de Hanovre était entré en scène. Leibniz que Léopold avait déjà mandé

1. D'après Doellinger qui lui-même renvoie au récit complet de la tentative de réunion, publié par la *Contemporary Review* (mai, août 1867). L'abbé professeur E. Michaud a consacré une substantielle étude à la négociation sous le titre : *La tentative d'union entre les protestants et les catholiques de* 1661 *à* 1701 (*Rev. intern. de théologie*, 1903, p. 112-157, 242-282). Voir également *F. Kieft : Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen.* Paderborn, 1913, in-8.

à Vienne, parut tout désigné, à l'Electeur de Hanovre pour seconder Molanus [1]. Le brillant second fut bientôt premier, et Molanus, plus goûté d'ailleurs par Bossuet que Leibniz jugé subtil et retors, resta dans la coulisse, tout en collaborant avec lui. Leibniz était en philosophie le conciliateur par excellence; théiste plus que chrétien, il traitait, semble-t-il, le cas de la réunion comme un beau problème à résoudre et n'avait aucune peine à se faire tour à tour l'avocat de la Réforme et celui du catholicisme. — Il avait reçu en 1690 communication de l'ouvrage de Pellisson, protestant converti devenu convertisseur : *Des différends en matière de religion.* Une correspondance s'était ouverte entre le philosophe et l'académicien [2], mais elle s'arrêta bientôt, Pellisson étant mort en 1693. Dans l'intervalle, Bossuet s'était intéressé à l'entretien. On voit que tout convergeait à mettre en rapports directs l'évêque de Meaux et l'auteur du *Discours de métaphysique.*

Leibniz et Molanus demandaient que pour laisser toute liberté à la discussion qui débutait, on mît de côté le concile de Trente et ses anathèmes et qu'un nouveau concile s'ouvrît largement aux Protestants pour étudier les moyens de leur réunion à l'Église romaine. Pourquoi — écrit Leibniz le 18 avril 1692 — ne pas faire à l'égard des Protestants ce que le concile de Bâle et le pape Eugène IV ont consenti aux Calixtins? On

1. Leibniz avait déjà tâté le terrain en correspondant dès 1671 avec Spinola, puis en écrivant à Bossuet en 1678, mais le prélat avait répondu sans vouloir rien engager; la situation religieuse en France était d'ailleurs peu favorable à des négociations amicales. Au lendemain de la *Déclaration* de 1682 de grands espoirs agitèrent le camp protestant et l'année suivante un protocole fut signé entre Spinola et les pasteurs de Hanovre, reconnaissant dans son article 1er la primauté pontificale. La Révocation ajourna ces premiers accords.

2. Correspondance publiée sous le titre : *Lettres sur la tolérance* (1692)

leur a permis en effet de tenir pour suspendus les décrets du concile de Constance opposés à l'obligation de la communion sous les deux espèces et d'attendre un nouveau concile. — Il y revient en octobre 1693, arguant que les décrets du concile de Trente n'ont pas été reçus en France à leur promulgation et qu'en les supposant admis par tous les Catholiques, on pourrait encore les suspendre par égard pour les Protestants. « Autrement — ajoute-t-il — il n'y a rien à espérer ». La suspension accordée, les Protestants se soumettraient aux conciles vraiment œcuméniques du passé et de l'avenir et accepteraient la hiérarchie romaine.

Bossuet admet bien qu'on écarte le concile de Trente de la présente discussion mais non qu'on le considère comme nul et non avenu. Quelle autorité plus grande aurait le concile à venir aux yeux des opposants éventuels? D'ailleurs le concile de Trente a bien été enregistré par tous les États catholiques. Et quant au cas des Calixtins, il ne s'agissait que d'*éclairer* des gens déjà soumis en principe. — On peut d'ailleurs discuter :

> Il ne faudra pas, Monsieur, se rebuter quand on ne s'entendrait pas d'abord en quelque chose. C'est ici un ouvrage de réflexion et de patience, et déjà il est bien certain qu'en suivant les sentiments de M. l'abbé, l'affaire est plus qu'à moitié faite. Au reste vous ne direz pas, à cette fois, que l'éloquence surprenne l'esprit ou enveloppe les choses[1].

Sur le fond des choses, Bossuet semble décidé aux concessions suivantes : réforme des abus, service en

1. Bossuet : *Correspondance*, lettre du 26 août 1692 (*Collection des gr. écrivains*, t. V, p. 224).
Et ailleurs : « S'il reste encore quelque chose à dire sur le concile de Trente et sur celui de Bâle, nous le ferons alors » (Lettre du 12 avril 1694).

langue vulgaire, communion sous les deux espèces, reconnaissance sous certaines conditions du sacerdoce luthérien. Mais aucun dogme ne peut être retouché, l'Église étant inamovible de fait et de droit.

Leibniz rétorque ce dernier point et la discussion prend un tour plus vivant et assez pathétique :

> Quand j'accorderais cette observation, qu'on a toujours maintenu ce qu'on a trouvé établi en matière de foi, cela ne suffirait pas pour en faire une règle pour toujours : car enfin les erreurs peuvent commencer une fois à régner tellement qu'alors on sera obligé de changer de conduite... Par exemple, je tiens que toute l'ancienne Eglise ne croyait pas le culte des images permis; et si quelqu'un des anciens martyrs revenait ici, il se trouverait bien surpris. Cependant, l'Orient ayant changé peu à peu là-dessus, ce dogme, combattu longtemps par l'inclinaison qui porte les hommes à l'extérieur, a été enfin renversé par le second concile de Nicée, qui se sert de contes pour appuyer sa prétention; et malgré la meilleure partie de l'Occident, qui s'y opposait dans le concile de Francfort, Rome donna là dedans[1].

Dès sa lettre du 18 avril 1692, Leibniz a indiqué au prélat romain d'autres rubriques de discussion au sein du catholicisme : infaillibilité pontificale, amour de Dieu exigé ou non pour l'absolution, probabilisme moral etc... Les Protestants, écrivait il, se réuniraient de bon cœur s'ils voyaient qu'on cherche sérieusement à réformer les pratiques du catholicisme. — La correspondance se poursuit, plus ou moins espacée en 1693, 1694, 1695, soit entre les deux protagonistes, soit entre l'un d'eux et Mme de Brinon (secrétaire de l'abbesse de Maubuisson, elle-même sœur de la duchesse Sophie électrice de Hanovre); Leibniz informe Bossuet que

1. Lettre du 29 mars 1693 (t. V, p. 334).

l'abbé de Lockum continue à mettre au point son traité d'accord dont il fait parvenir au prélat des extraits, et lui demande nettement si les Protestants peuvent compter sur la révision ou du moins la suspension du concile de Trente. Bossuet ne peut s'y engager et ne répond point. La guerre de la Ligue d'Augsbourg, s'élargissant, avait déterminé la rupture diplomatique entre la France et le Hanovre; en outre l'initiateur des pourparlers, Spinola, mourait en 1695 et la négociation générale tournait à la conversation privée.

Leibniz se plaignit dans une lettre à Mme de Brinon [1] du silence de Bossuet :

> C'est un mal qu'il ait quitté la partie; car il la quitta tout d'un coup sans vouloir dire ni oui ni non sur des questions où il s'était engagé de nous faire entendre son sentiment... Je vous laisse à penser quel mauvais effet cela a fait, et quel jugement en ont fait ces personnes fort relevées qui ne connaissaient pas autant que moi la merveilleuse pénétration aussi bien que la droiture de ce grand prélat : au lieu que, s'il avait continué comme il avait commencé, je puis assurer en conscience que je crois qu'il aurait pu faire plus de fruit pour la réunion des esprits que je n'ose dire.

Bossuet s'excusa, allégua la guerre, les longueurs du traité de Ryswyck et se déclara prêt à reprendre la conversation épistolaire. La diplomatie française appuyait la chose. Le roi et le secrétaire d'État aux Affaires étrangères, de Torcy, chargèrent du Héron, notre résident à Wolfenbuttel (Brunswick), d'exprimer à la cour de Hanovre leur désir de renouer les négociations. Le nouvel électeur, Georges-Louis (1698-1727) autorisa volontiers Molanus et Leibniz à reprendre les

1. Lettre du 23 décembre 1698 (2 janvier 1699) (t. XIV, p. 310, note 2).

pourparlers. Les théologiens de Helmstädt consultés (Calixte le jeune, Fabricius etc...) avaient approuvé au nom des principes très libéraux de leur Faculté. Mais Leibniz va se montrer plus catégorique, plus véhément que son esprit toujours assimilateur et synthétique par excellence, ne l'aurait fait supposer. Il représente, semble-t-il, autant un esprit politique attaché à l'Empire, hostile à Louis XIV, qu'un théologien philosophe; mais ses lettres n'en sont pas moins riches de substance et de finesse.

Le grand obstacle est toujours le concile de Trente que les Protestants ne peuvent recevoir comme tel; puis il faut mettre au point le processus éventuel d'une réunion. Dans sa lettre du 23 avril 1699, Leibniz expose les trois modes classiques d'un accord : l'*exposition*, c'est à-dire le dégagement des points discutés et de leur vrai sens, — le *déférence* ou soumission qui termine sans plus le débat, mais dont il ne peut être encore question, — la *suspension* des lois antérieures. Puis, dans un Mémoire de Molanus transmis à Bossuet, viennent les demandes positives des protestants : maintien de leurs usages particuliers, communion sous les deux espèces, mariage des prêtres, sacerdoce reconnu au moins à l'instar d'un ordre religieux, office en langue nationale, et surtout distinction entre les points fondamentaux ou croyances nécessaires au salut et les croyances secondaires, laissées libres. — Leibniz précise en montrant que l'Église n'a pas cette rigoureuse simplicité qu'aime à vanter Bossuet, qu'elle a varié, englobant par exemple dans le *Canon* biblique des livres primitivement reconnus comme *apocryphes*, formulant de nouveaux articles de foi. Il rappelle que le monothélisme n'a pas toujours été une hérésie, que

l'Immaculée-Conception a eu ses adversaires et ses défenseurs sans que la question ait été dogmatiquement tranchée. — Bossuet proteste, répond par l'affirmation de la *perpétuité*. On sait qu'il admettait que la vérité a tout d'abord eu sa perfection et qu'il ne prévoyait guère l'apologétique d'un Newmann, fondée sur le dégagement progressif du dogme. Leibniz rétorque longuement ces assertions, et ses lettres deviennent de véritables mémoires où tout est classé, numéroté[1]; — Bossuet, troublé par ces instances et cette minutie qu'il estime chicane, finit par s'écrier assez douloureusement :

Permettez-moi de vous faire prier encore une fois... d'examiner sérieusement devant Dieu si vous avez quelque bon moyen d'empêcher l'Eglise de devenir éternellement variable... Laissez sur la terre quelques chrétiens qui ne rendent pas impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible en ces matières. C'est là l'unique espérance du christianisme[2].

Et Leibniz invite lui-même le vieil évêque à trouver ce moyen :

Hé bien! Monseigneur, employez y plutôt vous-même vos méditations et ce grand esprit dont Dieu vous a doué : rien ne le mérite mieux... Il faut être circonspect, et on ne saurait l'être trop, pour ne point (*sic*) faire passer pour le jugement de l'Eglise que ce qui en a les caractères indubitables; de peur qu'en recevant trop légèrement certaines décisions, on expose et affaiblisse par là l'autorité de l'Eglise univer-

1. Voir t. XII de la *Correspondance*, p. 198-252; lettres des 14 et 24 mai 1700.

2. Lettres du 1er juin 1700 (t. XII, p. 253) et du 12 août 1701 (Edition Foucher de Careil, t. II, p. 389.)

selle... Tôt ou tard la vérité se fera jour, et il faut craindre que lorsqu'on croira d'avoir *(sic)* tout gagné, quand c'est par des mauvais moyens, on aura tout gâté, et fait au christianisme même un tort difficile à réparer...

Jugez vous-même, Monseigneur, je vous en conjure, lesquels sont meilleurs catholiques, ou ceux qui ont soin de la réputation solide de l'Eglise et de la conservation du christianisme,ou ceux qui en abandonnent l'honneur,pour manitenir, au péril de l'Eglise même et de tant de millions d'âmes les thèses qu'on a épousées dans le parti. Il semble encore temps de sauver cet honneur et personne y peut *(sic)* plus que vous. Aussi ne crois-je pas qu'il y ait personne qui y soit plus engagé par des liens de conscience, puisqu'un jour on vous reprochera peut-être qu'il n'a tenu qu'à vous qu'un des plus grands biens ait été obtenu. Car vous pouvez beaucoup auprès du Roi dans ces matières, et l'on sait ce que le Roi peut dans le monde. Je ne sais si ce n'est encore l'intérêt de Rome même : toujours est-ce celui de la vérité [1]...

L'essentiel était dit; deux conceptions, deux tempéraments restaient aux prises. D'un côté l'homme d'Église, l'évêque impérieux, Bossuet à la vigoureuse et simple franchise, agacé d'une discussion qui traîne alors que « les négociations ne sont plus nécessaires après tant d'explications qu'on a données »; de l'autre, Leibniz, ondoyant, peu pressé, érudit et raisonneur, parfois ironique : « Il y a bien à dire à ceci : Hier on croyait ainsi; donc, aujourd'hui, il faut croire de même. Car que dirons-nous, s'il se trouve qu'on en croyait autrement avant-hier? », — et pourtant désireux lui aussi d'aboutir.

Les controversistes catholiques regrettent que Leibniz ait en somme écarté Molanus; mais il est possible que Leibniz eût été plus loin dans ses avances, que des

1. Lettre du 3 septembre 1700 (t. XII, p. 328-329).

théologiens de profession. Il était bien peu protestant au sens strictement confessionnel du terme. Son *systema theologicum* manuscrit de 1684 (seulement retrouvé et publié en 1819) est une exposition de la foi, des sacrements et des rites catholiques, d'une impartialité telle qu'on se trompa d'abord sur la confession de l'auteur. C'est par des écrits aussi objectifs qu'il désirait voir s'ouvrir la discussion préliminaire du concile rêvé. Plus qu'aucun homme, Leibniz était capable d'entrer dans le sentiment de ses adversaires et de dire en faveur de leur doctrine tout ce qu'ils en auraient dit eux-mêmes; mais moins qu'un autre peut-être, en son intellectualisme parfait, était-il capable d'éprouver avec force l'attachement des hommes d'Église et en général des hommes de foi solide, à leur système et à leur passé historique.

D'ailleurs, Molanus et lui, comme aussi les pasteurs français qui s'étaient occupés de l'*Exposition* de Bossuet, faisaient toujours le départ entre la théorie catholique plus ou moins défendable à leurs yeux, et les pratiques romaines courantes qui les choquaient ou les indignaient. Molanus, si fidèle à l'esprit irénique de Helmstädt disait que ses voyages en Espagne et en Italie sans parler de la révocation de l'édit de Nantes, approuvée par le meilleur des papes — Innocent XI — l'avaient mis en garde contre l'application des principes catholiques. Il n'en poursuivit pas moins ses négociations et ses écrits, mais sans la même ardeur qu'à l'aube des pourpalers en 1675.

On a sommairement jugé la discussion et son échec en disant qu'il y avait là l'antagonisme éternel du libre examen et de l'autorité. C'est assez exact, mais Leibniz n'était nullement ennemi d'une autorité prudente,

évitant de multiplier les décrets et les anathèmes. Sa philosophie est en somme fondée sur le principe d'une magnifique hiérarchie des êtres; mais chacun de ces êtres se meut, s'enrichit, se hausse indéfiniment. Leibniz n'avait rien d'un sectaire, il rêvait d'un catholicisme qui fût vraiment l'Église universelle [1].

★

Le XVIII[e] siècle n'encadre aucun essai de pareille envergure, mais beaucoup plus que le siècle précédent, et même à peu près contrairement à lui, c'est une époque de relâchement doctrinal : philosophie des lumières en Allemagne, optimisme rationaliste et sensibilité débordante en France, empirisme anglais etc... En un sens, on pouvait croire aisé de rapprocher des confessions anémiées par l'indifférence religieuse rogressive, et le mot fameux : « Il n'y a pas assez de religion en France pour en avoir deux », aurait pu se justifier alors dans notre pays. Mais précisément il n'y en avait officiellement qu'une, le calvinisme étant réduit aux *assemblées du Désert;* — quant à l'Europe en général, le manque de ferveur religieuse ne facilitait guère un rapprochement sérieux; une époque de tolérance ecclésiastique générale aboutit au dicton : « toutes les religions sont bonnes, donc, gardons la nôtre »; et l'on ne s'intéressait pas assez aux dogmes et aux mystères pour les approfondir et dégager leur fond commun dans les diverses confessions.

Il y a cependant quelques tentatives d'union à signaler mais pas entre des corps officiels; il n'y a guère

1. Cf. l'ouvrage classique de BARUZI : *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre.* Paris, 1907, in-8.

que quelques tractations semi-privées et parfois une déclaration unilatérale.

C'est ainsi que l'université luthérienne libérale de Helmstädt consultée sur le mariage éventuel de la princesse de Wolfenbuttel avec l'archiduc d'Autriche, répond le 28 avril 1707, que la princesse peut sans remords passer du luthéranisme au catholicisme, car « le fondement de la religion subsiste dans l'Église romaine, en sorte qu'on peut y être orthodoxe, y bien vivre et y obtenir le salut. » Il est vrai qu'il y eut des protestations très nettes contre une déclaration aussi latitudinaire.

En 1718-1719 une très intéressante correspondance est échangée entre l'archevêque de Cantorbery Wake et le gallican du Pin. La chose concernant presque exclusivement Rome et l'anglicanisme, nous l'ajournons au chapitre suivant.

Immédiatement après, une autre correspondance s'engage entre le cardinal de Noailles et le comte de Zinzendorf, futur chef des Moraves Allemands [1]. Elle ne vise pas directement l'union des Églises; Noailles voudrait convertir Zinzendorf; celui-ci pénétré des principes du piétisme de Spener fait assez bon marché des cadres ecclésiastiques et ne veut connaître dans les diverses Églises que la vie mystique du fidèle racheté par Jésus-Christ. Mais précisément cet élargissement de la foi profonde, est pour Zinzendorf le prélude à toute réunion ou plutôt l'équivalent de toute réunion.

Le jeune comte vient à Paris en 1719; il n'a pas

1. A. Salomon : *La catholicité du monde chrétien d'après la correspondance inédite du comte Louis de Zinzendorf avec le cardinal de Noailles et les évêques « appelants »* (1719-1728). Paris, Alcan, 1929, in-8°.

20 ans; il se passionne pour la vie catholique de la capitale, ou pour ce qui en subsiste. Il écarte les convertisseurs; on le laisse d'ailleurs bientôt tranquille et les entretiens se bornent si bien aux sujets de foi commune qu'il peut écrire : « Nous avions oublié que nous appartenions à des Églises différentes. » Il entre à la fin de l'année en relations avec le cardinal. Le vieux prêtre est charmé par le tour d'esprit à la fois mystique et indépendant du jeune homme qui conserve à tel point sous sa noblesse d'allures, son franc parler avec lui, qu'il n'hésitera pas à lui reprocher avec indignation son abandon des *Appelants* et ses négociations avec Rome [1]. Une fois rentré en Allemagne, Zinzendorf s'excusera de sa vivacité et reprendra l'entretien. — Dans une lettre du 11 mars 1723, postérieure de quelques mois à l'organisation de la communauté morave, Zinzendorf précise ainsi sa position :

Voicy pourquoi je vous embrasse en frère, voicy pourquoi je ne vous conseille pas de vous faire enrôler chez les dits Réformés ou Luthériens *dont je ne suis pas moi non plus*, moi qui suis chrétien simple, et adhérent à la Confession d'Augsbourg parce que je n'en sais pas de meilleure qui soit publiée et parce qu'elle est le commencement du rétablissement de l'Evangile.La naissance me facilite la chose, parce que je ne trouve point d'autre Eglise extérieure qui me plaît *(sic)* davantage, et qu'on me permet de déclamer contre les abus et de prêcher Jésus-Christ comme il l'a ordonné. Je vous conjure dans son nom d'en faire autant chez vous, de reposer entièrement sur le mérite de Jésus-Christ... de ne permettre jamais que la figure extérieure du schisme nous désunie *(sic)* à l'agneau crucifié et ressuscité...

Et plus tard (24 sept. 1723)...

1. On sait que Noailles fut essentiellement un timide, évitant de prendre définitivement parti entre Bossuet et Fénelon, les Jansénistes et leurs adver-

Que me direz-vous, Monseigneur, si *au lieu de vous parler d'un passage aux Protestants, je vous offre naïvement l'Eglise universelle et catholique pour le lien de notre fraternité?* Voilà qui est bien, me direz-vous, et vous voilà rentré dans le sein de l'Eglise romaine, votre mère, puisqu'elle l'est de vos ancêtres. Je vous réponds : que non, *et que loin de redevenir sectaire je me suis lassé d'en avoir été un*, m'apercevant que le royaume n'est ni cy ni là, mais que bien au contraire il est au dedans de nous.

Ailleurs, il montre combien les diverses communions utilisent déjà les productions théologiques et plus spécialement apologétiques, les unes des autres, les Protestants appréciant M^me^ de Chantal, Pascal etc., les Catholiques mettant en bonne place sur leurs rayons les écrits des pasteurs Basnage, Drelincourt etc...

Dans son prosélytisme universaliste, Zinzendorf écrit jusqu'au patriarche copte du Caire :

... Nous laissons subsister devant leur commun Seigneur les diverses parties de la chrétienté, et nous nous gardons d'exciter dans aucune d'elles des divisions... Mais nous ne nous laisserons enfermer dans aucune secte du monde... *Nous n'avons affaire qu'au cœur des hommes*, pour leur parler pratiquement des vérités incontestables, et notre plan essentiel consiste toujours à réaliser la prière sacerdotale de Jésus : Que tous soient un!

A la fin de sa vie relativement courte, Zinzendorf résumait ainsi son programme si libre de tout sectarisme :

Nous nous réjouirions si toutes les dénominations et tous les titres ecclésiastiques prenaient fin, et s'il n'y avait plus

saires etc... Il est vrai que l'archevêché de Paris n'était pas une sinécure à cette époque de luttes ecclésiastiques.

qu'un seul temple ouvert à tout le monde : « Ma maison sera une maison de prière *pour tous les peuples.* » Par une sage dispensation du Sauveur, cette maison de prière est confiée tantôt à une religion, tantôt à une autre... le Sauveur peut trouver bon de favoriser une autre église encore plus que la nôtre et de la rendre encore plus universelle; car c'est l'universalité qui est le grand point... La religion universelle, la religion de tous les cœurs, est une religion qui exclut *tout ce qui n'a que la tête*... La religion des cœurs doit avoir une porte ouverte dans le paganisme, dans le judaïsme, dans le mahométisme, dans la chrétienté, dans toutes les sectes. Il n'y a et il n'y aura jamais d'homme qui puisse l'empêcher[1].

Rarement les débats éternels avaient été simplifiés dans un esprit à la fois aussi élevé et aussi dédaigneux des contingences historiques. En citant pour mémoire, à la suite de Tabaraud, deux ouvrages généraux parus dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, sur la réunion, nous restons dans les grandes lignes des essais classiques.

Un avocat au Parlement de Paris, *Rouvière*, publia en 1756 son *Essai de réunion avec les catholiques romains.* Il conseille comme tant d'autres, de partir des *points fondamentaux* admis de part et d'autre, estime que les points controversés ne méritent pas le schisme et qu'il n'y a pas lieu pour les Protestants de ressasser le vieux grief de l'idolâtrie romaine. — DUTENS, un calviniste ordonné prêtre anglican, publie en 1781 son traité *de l'Eglise et du pape.* Il en détache en 1798 un chapitre intitulé : *Considérations théologiques sur les moyens de réunir les églises chrétiennes.* Ces moyens sont : 1° la convocation d'un concile, lors d'une vacance du

1. Toutes les citations qui précèdent sont empruntées à l'étude de A. SALOMON indiquée plus haut.

Saint Siège, — 2° la rédaction d'un symbole fondé sur les conciles des six premiers siècles, 3° le rejet de ce qui n'y figure pas (transsubstantiation, purgatoire, invocation des saints etc...) L'auteur n'a pas dû croire très sérieusement au succès de son projet.

La tourmente révolutionnaire pouvait cependant paraître apte à faire écrouler tout le vieil édifice chrétien qu'on eût après l'orage, bâti de neuf et peut-être à frais communs. Les prêtres français dispersés, beaucoup, réfugiés en Angleterre, le succès passager des cultes *éclairés* (Etre suprême, Théophilanthropes etc...), l'égalité devant l'échafaud ou la déchristianisation, des pasteurs et des prêtres, tous ces faits étranges ou violents à une époque où l'antique foi surnaturaliste vacillait dans beaucoup d'âmes, pouvaient en effet suggérer l'idée d'un rapprochement durable entre les adversaires des deux grandes confessions. L'idée prit corps au début de l'Empire.

L'Ecole théocratique n'y était pas hostile. Joseph de Maistre est comme on l'a montré dans cette collection même, un précurseur de l'union des Églises [1]; ses deux séjours en Suisse et en Russie l'avaient mis en rapports avec les Églises séparées et il voyait dans l'anglicanisme le lien tout désigné entre Romains, Schismatiques et Protestants [2]. De Bonald publia dans le *Mercure* de 1804 deux articles intitulés : *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe*. Il croyait la réunion proche

1. Joseph de Maistre : *Mémoire sur la franc-maçonnerie*, publié par Emile Dermenghem, n° 6 de la série *Christianisme*.

2. « Si jamais les chrétiens se rapprochent, comme tout les y invite, il semble que la motion doit partir de l'Eglise d'Angleterre... Elle peut être considérée comme un de ces intermèdes chimiques capables de rapprocher des éléments insociables de leur nature ». *Considérations sur la France* éd. de 1852, p. 27).

pour cette raison paradoxale que, les controverses étant épuisées, la Nature ferait son ouvrage ; de grands changements étaient réalisés déjà dans le sens d'un rapprochement depuis la Réforme; enfin il s'agissait de défendre la civilisation chrétienne. Nous retrouverons cette idée de l'unité de front.

La même année 1804, l'archevêque de Besançon, Mgr Lecoz, ancien évêque constitutionnel, adressait une lettre publique, datée du 17 brumaire an XIII, aux pasteurs de Paris : Marron, Mestrezat, Rabaut-Pomier. La lettre-brochure était intitulée : *proposition de réunion entre les Catholiques-Romains et les Protestants, faite en l'an XIII.* L'œuvre paraissait fort simple au digne prélat. Protestants et Catholiques avaient déjà des rapports de bon voisinage; Pie VII allait venir couronner l'Empereur; quel beau fond de tableau fournirait la réconciliation des anciens frères ennemis : « Avec quelle ardeur il (le pape) se prêterait à tous les moyens de réconciliation compatibles avec les droits de la vérité! Avec quelle joie il ouvrirait ses bras à des enfants dont l'éloignement déchire son cœur paternel! » L'archevêque oubliait ou voulait faire oublier qu'il avait vertement attaqué Pie VI au moment de la Constitution civile du clergé. — Il reçut d'ailleurs des réponses cordiales mais négatives de ses correspondants. Rabaut-Pomier et Mestrezat dans une courte brochure montrèrent qu'il y avait en effet de nombreux points de contact, mais ajoutèrent que Dieu n'imputant pas d'après eux les erreurs involontaires, chacun pouvait rester dans l'Église de son choix. Marron approfondit davantage la question; sa réponse du 18 brumaire an XIII (9 novembre 1804) offre un bon specimen au début, du style réjouissant de l'époque des cœurs sen-

sibles : « Dans les fonctions publiques de mon ministère, je ne manque pas d'employer cette invocation, en implorant la bénédiction de Dieu sur son église : Hâte la fraternelle réunion de tous les cultes en un seul, digne de l'Etre infini qui le reçoit, de l'Etre intelligent et sensible qui l'offre... » Il est plus simple dans la suite : « Quelque désirable que soit l'unité, la vérité doit lui être préférée. » Il n'admire pas l'entière conformité de foi et rappelle un mot de l'évêque anglican John Davenant, délégué au synode de Dordrecht : « Si l'Évangile eût requis cette identité, saint Pierre et saint Paul n'auraient pu vivre ensemble, dans la même communion... on ne trouverait pas deux théologiens estimables qui de bonne foi, se donnassent la main pour aller à la table du Seigneur. » Et il conclut : « L'unité, non point d'idée mais d'affection; l'harmonie des esprits et des cœurs dans la charité, voilà Monsieur l'Archevêque, ce que l'Évangile commande... Unissons nos efforts, mais allions les à la sagesse, et gardons-nous d'appeler avec de la précipitation, de nouveaux schismes en travaillant à l'unité. »

Les pasteurs de Paris précités ont d'ailleurs des plans personnels de réunion sans obédience romaine. Marron par exemple, voit dans le symbole des apôtres « la base et le garant de la fraternelle unité de tous les chrétiens. » — Le dernier fils de Paul Rabaut le pasteur du désert, Rabaut-Dupuis, frère de Rabaut-Pomier, veut « que sans s'occuper du for intérieur de chacun, les chrétiens de toutes les communions célèbrent en commun le culte divin. » [1]. Esprit rationaliste comme

1. Rabaut-Dupuis ou le *jeune* est l'auteur d'un ouvrage à peu près introuvable aujourd'hui : *Détails historiques et Recueil de pièces sur les divers pro-*

la majorité des Protestants d'alors, il écarte les *mystères impénétrables*, les *idées abstraites*. — De même, le pasteur Molines, allant, lui, jusqu'à la religion naturelle, fait bon marché des *abstractions célestes* et des *subtilités*. Le pasteur réfugié Henri, juge le protestantisme malade d'anarchie, mais celui-ci représentant l'ensemble des confessions fondées sur le principe : Évangile et raison, peut utilement s'allier à l'Église romaine arborant le drapeau : Évangile et pape.

En marge des Églises, le jurisconsulte de Beaufort invite simplement Napoléon à unir le pouvoir spirituel au temporel et à promulguer par décret l'union [1]. Mgr Le Coz réfuta cette étrange thèse, mais le jurisconsulte ne se tint pas pour battu; il riposta par une *Réponse à la lettre de Monseigneur l'archevêque de Besançon à M. de Beaufort jurisconsulte, ou nécessité de reconnaître dans le monarque le prince suprême de l'Eglise.* — Il va sans dire que Napoléon qui devait avoir des vues plutôt vagues sur l'eucharistie et la justification par la foi, s'en tint prudemment au Concordat.

Beaufort eut un imitateur en un ancien vicaire de Privas : La Feuillade; son *Projet de réunion des cultes ou le christianisme rendu à son institution primitive* (la religion naturelle) prévoyait aussi l'appel à l'arbitrage impérial; mais l'ouvrage ne fut publié qu'en 1819. Plus sérieux et plus désabusé à la fois, l'écrit traduit de l'allemand, du baron de Stark [2], n'en recourt pas moins

jets qui ont été conçus, depuis la Réformation jusqu'à ce jour, pour la réunion de toutes les communions chrétiennes. Paris, 1806, in-8°.

1. *Projet de réunion de toutes les communions chrétiennes, proposé à S. M. I. et R.* 1807.

2. *Entretiens philosophiques sur la réunion des différentes communions chrétiennes.*

comme les précédents à la puissance temporelle pour résoudre des conflits interminables sans elle.

Un solide travail d'ensemble sur la question parut en 1824, c'est celui de l'ancien oratorien Tabaraud, que nous avons maintes fois utilisé et cité [1]. Janséniste, adversaire déclaré de l'ultramontanisme, Tabaraud s'était honoré en défendant les droits des Protestants lors de l'*Edit de tolérance* de 1787. Il n'en était pas moins leur ferme adversaire théologique. Son ouvrage est surtout une relation catholique des essais de réunion, mais il termine en s'efforçant de trouver un terrain de rapprochement. La tâche lui est relativement facile, car il ne croit pas à l'infaillibilité pontificale; il rappelle qu'on espérait beaucoup des quatre articles de 1682;

> On ne saurait douter que la réunion des protestans ne fût entrée pour beaucoup dans les motifs de cet acte solennel. C'est ce que M. de Choiseul, évêque de Tournai, ne manqua pas de faire observer dans son rapport, en disant, qu'on s'y étoit proposé de désabuser les ennemis de l'Eglise du prétendu dogme de l'infaillibilité du pape qui les tenoit éloignés de l'Eglise romaine.

Il déplore le regain de l'ultramontanisme, la résurrection de la casuistique et admet sans d'ailleurs préciser, le sacrifice des abus. — Quant aux Protestants, il ne leur en coûterait pour s'unir à l'Église romaine, qu'une variation de plus; ils ont d'ailleurs toujours reconnu que l'Église romaine restait une partie de la vraie Église. — Puis, oubliant qu'il a, comme tous les con-

1. *Histoire critique des projets formés depuis trois cents ans pour la réunion des Communions chrétiennes.* Paris, 1824. Ses références manquent malheureusement souvent de précision.

troversistes catholiques, dénié toute valeur à la thèse protestante des *points fondamentaux* il ajoute avec une certaine mélancolie devant le latitudinarisme protestant :

Tant que les protestans restèrent attachés aux dogmes fondamentaux du christianisme qui nous étoient communs avec eux, on pouvoit croire qu'à mesure que le temps calmeroit leurs passions et diminueroit leurs préventions, on parviendroit enfin à s'entendre sur les questions controversées, et qu'au moyen de quelques concessions réciproques dans les choses disponibles, on obtiendroit un rapprochement qui finiroit par ramener dans le bercail les brebis égarées [1].

Il n'y a plus à signaler au XIXe siècle de sérieux essais de réunion. Malgré sa largeur, la *Symbolique* de Moehler [2] insiste surtout sur les différences entre les deux confessions. Le *réveil* protestant à peu près général en Europe à partir de 1830, marque un retour au pur calvinisme du XVIe siècle, chez les Monod, les César Malan etc... Moins que jamais il n'est question de compromis. Les Protestants-libéraux plus près des Catholiques par leur optimisme moral, que les orthodoxes, ont encore plus qu'eux la phobie d'un magistère ecclésiastique. Les papes soulignent d'ailleurs vigoureusement les arêtes de la doctrine catholique, et s'ils invitent schismatiques et hérétiques à venir à Rome, c'est sans faire un pas à leur rencontre en dehors du terrain de la discipline et des rites. Aucune illusion réciproque, sauf peut-

1. *Op. cit.*, p. 474-508, *passim*.
2. J. Adam Mœhler : *La Symbolique ou exposition des antithèses dogmatiques entre les catholiques et les protestants d'après leurs confessions de foi*. 1832.

être du côté de la droite anglicane si voisine de Rome et à laquelle nous allons arriver.

★

Et pourtant, il serait vain de juger qu'aucun rapprochement ne se soit fait, au moins dans les profondeurs, entre les deux Églises, au cours de ces longs siècles de controverse, et de tentatives stériles dans leur résultat immédiat d'union.

A la vue du catholicisme, les Protestants ont généralement éprouvé quelque nostalgie de l'unité; leur expérience du morcellement, néfaste à toute action concertée, les a conduits vers les mêmes chemins pour s'en affranchir. De là tant de congrès, de fédérations etc... que, pour la clarté de l'exposé, nous avons dû étudier au chapitre précédent, mais qui en bonne logique, auraient dû s'intercaler dans celui-ci.

Le besoin d'unité leur a fait sentir l'absence de discipline et d'autorité, notamment en France où le régime hiérarchisé des colloques et des synodes n'est guère qu'un souvenir historique et n'a jamais remplacé d'ailleurs une activité individuelle permanente. Un certain nombre de Réformés aspire depuis longtemps à une autorité de genre épiscopal; l'admiration archéologique pour la mitre et la crosse n'intervient guère, mais on demande des hommes chargés d'une responsabilité plus haute que celle des pasteurs de paroisses. Calvin, sans y tenir, ne répugnait pas à l'épiscopat; plusieurs pasteurs réfugiés en Angleterre ont pris du service dans l'Église anglicane. Dans le grand désarroi du XVIII^e^ siècle, Paul Rabaut l'apôtre du Désert considérait avec angoisse l'anarchie protestante; au XIX^e^ siècle, Adolphe

Monod, Eugène Bersier etc... regardaient parfois avec envie la hiérarchie anglicane. — Aux conférences pastorales de 1924, le pasteur Bianquis, dans son rapport sur l'*autorité ecclésiastique dans le protestantisme français*, exprime le vœu d'une cohésion plus grande, d'une unification de la discipline et de la liturgie, d'une autorité plus générale donnée à la *Fédération protestante*. Le pasteur J. Pannier, conservateur de la bibliothèque d'histoire du protestantisme français, a publié en 1926 un travail très remarqué (et non moins discuté) sur *Calvin et l'épiscopat*.

A ces besoins relativement extérieurs, s'ajoute un désir assez vif chez ceux des Protestants qu'on appelle *catholicisants* de rendre le culte réformé plus mystique et plus concret. Une femme de pasteur, Mme Napoléon Peyrat, navrée des allures du protestantisme aux alentours de 1860, en fit une ardente critique [1] et devint temporairement catholique. L'auteur d'un tableau du christianisme, le pasteur de Mestral, inclinait dans le même sens. La *Hochkirche allemande*, de création si récente (1918) veut rester luthérienne, mais a restauré la messe et prétend aller plus loin [2]. — Telle Église de Lausanne a des services liturgiques peu huguenots d'allure. En France, l'esprit ritualiste commence à s'affirmer. Rouchoux, écrivant dans le très évangélique périodique *le Christianisme*, en est une preuve qui n'est pas isolée.

On songe davantage à la *Communion des Saints*; le pasteur Lengereau présente comme normale la prière

1. *Autour de nous et en nous-mêmes. — Fantômes et réalités*. Paris, Grasset, 1868-1870.

2. Cf. Pierre Charles : *La robe sans couture. Un essai de Luthéranisme catholique. La Haute Église allemande*, 1918-1923. Bruges, Boyaert, 1923, in-8°

pour les morts [1]; l'Église de l'Oratoire, ajoute aux vivants *les morts* dans la bénédiction qui clôt le service. — On fonde un *tiers-ordre* : *les veilleurs* etc... Bref, à défaut d'une influence directe du catholicisme, bien des Protestants sont amenés par leurs expériences à certaines de ses conclusions et diraient volontiers avec Vinet : « Je pourrais comme protestant avoir des opinions catholiques, et qui sait si je n'en ai pas..? »

Du côté romain le ton et parfois l'action se modifient. La Bible que pendant des siècles on ne voyait guère entre les mains des laïques, commence à leur être remise, au moins en partie; le pays de Mussolini voit circuler des éditions catholiques de l'Évangile. Chose surprenante, l'allure de la controverse anti-protestante varie. Bossuet traitait encore les Huguenots de monstres d'iniquité [2]. De moindres controversistes se gênaient moins encore, et tels, l'abbé Autin attribuaient généreusement à Luther et à Calvin les vices les plus grossiers [3]. On trouve encore couramment les accusations classiques : « l'or protestant... l'achat des consciences etc. »; mais à côté de calomnies enfantines ou d'inintelligence radicale des positions adverses, on ne saurait que louer la correction de la plupart des écrivains catholiques contemporains. L'auteur de l'*instabilité du protestan-*

1. Radio-Toulouse du 18 novembre 1928.

2. « J'adore avec vous les desseins de Dieu, qui a voulu révéler, par la dispersion de nos protestants ce mystère d'iniquité, et purger la France de ces monstres. » Lettre à Nicole, du 7 déc. 1691. Corresp. t. IV, p. 373.

3. M. Goguel signale la phrase suivante du père de Grandmaison au sujet de Luther : « Pécheur foncièrement corrompu, traqué par la meute diabolique des passions irrésistibles... » (*Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*. Paris, Beauchesne, 1928, t. II, p. 164) et ajoute : « On regrette pour lui qu'il se soit laissé aller à écrire une phrase aussi bassement injurieuse : (*Rev. d'hist. et de phil. rel.*, janv.-fév. 1929, p. 64).

tisme [1] admire sincèrement les missions protestantes, celui de *christianisme et catholicisme*, sans faire aucune concession, expose généralement avec justesse et parfois avec sympathie la vie intérieure du protestantisme[2]. Si du côté protestant les vieux controversistes ont peu ménagé Babylone et l'antéchrist, et si même de nos jours on méconnaît parfois la pensée profonde du catholicisme, on a généralement évité la calomnie. Deux ouvrages récents d'une belle impartialité rendent toute justice au catholicisme, l'un plus savant, du professeur Neeser [3], l'autre plus populaire, de Jean Besson [4].

Les relations personnelles ont toujours été correctes entre gens de bonne compagnie. Bossuet discutait courtoisement avec Claude et lui écrivait peu après un billet presque déférent. Un historien catholique Antoine Caillot publie en 1810 un recueil intitulé : *Morceaux d'éloquence extraits des sermons des orateurs protestants français les plus célèbres du* XVII^e *siècle* et déclare : « j'ai voulu... payer à messieurs les protestants en général le tribut de ma reconnaissance particulière pour leurs généreux et héroïques procédés envers les ecclésiastiques français que la persécution força, il y a dix-sept ans, de chercher un asile dans les pays étrangers [5] ». Si nous arrivons aux années récentes, à la guerre, que de traits de fraternité simple et touchante

1. J. Dedieu : *L'instabilité du protestantisme.* Bloud et Gay, s. d. (1928), in-16.

2. Gabriel Brunhes : *Christianisme et catholicisme.* Deuxième édition Paris, Beauchesne, 1924, in-12. — Mais lui-même retombe dans les explications classiques et superficielles des polémistes catholiques à l'égard des origines de la Réforme.

3. *Du protestantisme au catholicisme. Du catholicisme au protestantisme* Attinger, 1926, in-8°.

4. *Catholique ou protestant.* Deuxième édition. Payot, 1928, in-12.

5. Cité par le *Christianisme* du 18 avril 1929.

Il y aurait à glaner; c'est l'abbé Liénart, depuis évêque de Lille, partageant son masque contre les gaz asphyxiants avec le pasteur Nick son collègue au premier corps, c'est le pasteur Cossac de Fond-de Givonne (faubourg de Sedan) offrant sa chapelle aux Catholiques privés de leur église etc... — Et si « l'amitié des tranchées » fut quelque chose d'éminemment naturel, constatons que les bons rapports interecclésiastiques lui ont souvent survécu.

IV

ANGLICANISME ET CATHOLICISME

La séparation assez tardive entre l'Angleterre et Rome, et surtout le fait que l'anglicanisme gardait l'armature extérieure du catholicisme, permirent de croire à un schisme moins durable que celui de Byzance et moins radical que celui des Protestants continentaux.

La reine Elisabeth n'avait aucune antipathie de principes à l'égard de Rome; Pie IV (1559-1565) consentit volontiers à négocier et fit remettre à la reine une lettre dont la suscription portait : « A notre très chère fille en Jésus-Christ, Elisabeth, reine d'Angleterre. » Mais celle-ci, jadis traitée de haut par le pape Paul IV, ne voulait pas rompre avec le protestantisme et doutait de l'issue des pourparlers avec le nouveau pontife. — Pie IV régna peu de temps et son successeur Pie V (1565-1572) ôta toute illusion à la reine par sa bulle *regnans in excelsis* où il l'excommuniait et déliait ses sujets de toute allégeance.

Jacques Ier, fils de la très catholique Marie Stuart, garda quelque temps un faible pour l'Église romaine; prince anglican il s'appuyait volontiers sur la hiérarchie; « point d'évêques, point de roi » disait-il. Dès l'an-

née de son avènement (1603), dans un discours au Parlement, il proclamait l'Église de Rome la première des Églises, et son évêque, le patriarche d'Occident. Il entra en correspondance avec le cardinal Duperron, et l'érudit protestant Casaubon qu'il patronnait, vint d'Angleterre en France s'occuper des projets de réunion. On sait comment la conspiration des poudres (1605) jeta le roi dans l'antipapisme. Il n'en fiança pas moins à la fin de son règne, son fils Charles à une princesse catholique : Henriette de France [1].

Le règne de Charles Ier (1625-1649) fut l'occasion de travaux plus méthodiques. Le pape Urbain VIII (1623-1644) chargea le père bénédictin anglais Jones, en religion : Léandre de Saint-Martin, d'étudier la situation du catholicisme en Angleterre et les chances d'une réunion des Églises. Le père Léandre était fort conciliant, savant, et avait été le condisciple du primat anglican Laud. Sa mission au cours de 1632 faillit réussir. Il montra que les deux premiers Stuarts avaient ramené le serment d'allégeance à un simple engagement civil de fidélité, et que les prétentions pontificales à disposer des trônes, au point d'en déposséder tel présent titulaire exaspéreraient toujours les Anglais. — Sur la situation de l'Église anglicane, il exprimait ainsi l'espoir d'un rapprochement :

L'Eglise anglicane conserve la même hiérarchie qu'elle avait avant le schisme; ses ministres sont, sous bien des rapports, ordonnés suivant les formes du Pontifical romain; on y fait profession de croire dans toute son intégrité la

1. Il resta toujours d'ailleurs épiscopalien; en 1610 il fonda le *premier épiscopat écossais* qui tomba en 1637; en 1618 il fit voter par l'*Assemblée générale* de Perth cinq articles unifiant les rites anglicans et presbytériens mais ces rites furent bientôt qualifiés par les Ecossais d' « english-popish Ceremonies ».

doctrine catholique sur la trinité, l'incarnation, la divinité de notre Sauveur et aussi sur la Providence, la prédestination, la justification, la nécessité des bonnes œuvres, la coopération du libre-arbitre avec la grâce de Dieu. Ils admettent les quatre premiers conciles généraux, les trois Symboles authentiques des apôtres, de Nicée ou de Constantinople et de saint Athanase, tels qu'ils sont reçus dans l'Eglise romaine; ils ont le plus grand respect pour l'Eglise primitive, pour le consentement unanime des anciens Pères et pour toutes les traditions et les cérémonies qui sont suffisamment prouvées par le témoignage de l'antiquité; ils ont une liturgie fixe tirée de la liturgie romaine; ils admettent la distinction des trois ordres, évêques, prêtres et diacres... Ils retiennent plusieurs points que les Protestants du continent rejettent... les membres les plus savants de cette Eglise n'ont pas un grand éloignement pour la primauté du pape qu'ils reconnaissent comme évêque du premier siège et comme patriarche d'Occident. Quelque répugnance qu'ils aient pour le dogme de la *transsubstantiation*, plusieurs d'entre eux croient à la présence réelle et au sacrifice de la messe. Sur tous ces articles et sur plusieurs autres, la différence vient principalement de la différente manière de s'exprimer; sur quoi on pourrait facilement s'entendre dans des conférences amicales [1].

L'opposition convergente des Puritains et des Jésuites fit échouer le projet, et le pape lui-même cessa d'encourager le père Léandre. Mais l'union paraissait encore si proche en 1633, que la reine Henriette de France sollicita du pape Urbain l'octroi du chapeau

1. D'après TABARAUD : *Histoire critique*, p. 258 et DOELLINGER : *Conférences sur la réunion des Eglises*, p. 110-111, note 1. Nous avons complété les uns par les autres, les textes cités par ces deux auteurs. Eux-mêmes se réfèrent à CHARLES BUTLER : *Book of the roman catholic Church*, p. 2 et à CLARENDON : *State Papers*, t. I, p. 207. Le père Léandre utilisa bien probablement l'*Irenicum* de John Forbes (1593-1648), ouvrage publié en 1629 et qui défend un anglo-catholicisme mitigé (cf. *Irenikon*, mai-juin 1928, p. 328-332). John Forbes était parent de Guillaume Forbes, grand conciliateur religieux comme lui, et partisan des *articles de Perth* (voir note précédente et p. 224).

rouge à l'archevêque-primat Laud. Celui-ci, très ritualiste, catholicisant de fait sinon de volonté, paraissait assurément le meilleur avocat de l'union du côté anglican. — Inutile de rappeler que Laud ne devint point cardinal.

L'année suivante, le délégué apostolique Panzani, de l'Oratoire d'Arezzo, chargé d'une mission analogue à celle du père Léandre conduisit une véritable négociation en vue de la réunion; il était assisté par le franciscain Davenport tour à tour chapelain d'Henriette de France et de Catherine de Portugal femme de Charles II. Du côté anglican, Laud était assisté de l'évêque de Chichester : Montagu, et de celui de Glocester : Goodman, sans parler de deux secrétaires d'État. D'après une assertion de Montagu à Panzani, trois évêques seulement étaient opposés à l'union. Davenport dans son traité *Deus, natura et gratia* donnait un tour si favorable aux 39 articles de la foi anglicane, que l'Inquisition espagnole mit cet ouvrage à l'index. — Mais Rome refusait toujours de modifier ses prétentions temporelles à l'égard des trônes et finalement Panzani fut invité à se cantonner dans la seule étude de l'état des Catholiques en Angleterre.

Les troubles civils du règne de Charles Ier, la mort tragique de Laud etc... firent ajourner les essais de rapprochement. Le règne de Charles II n'offre rien de saillant à l'égard de la réunion; celui de Jacques II fut l'objet de vifs espoirs en France, et Bossuet se montrait disposé à faciliter le retour des Anglicans au bercail romain : les dignitaires de l'Église établie pourraient conserver leurs charges [1]. — Jacques II s'y prit si bien

1. Bossuet était favorable à la reconnaissance des ordinations anglicanes; voir sa lettre du 12 août 1687 au P. Mabillon : « ... Pour l'affaire d'Angle-

que le papisme fut plus honni que jamais en Angleterre.

On lira dans l'ouvrage déjà cité de Tabaraud, les essais plus ou moins poussés de rapprochement entre les deux communions, jusqu'à l'aube de XIX^e siècle. Nous nous bornerons à relever la tentative fort intéressante faite au début du XVIII^e siècle, en 1718 et 1719, par l'archevêque de Cantorbery Wake et un docteur en Sorbonne : Elie du Pin. — Janséniste et gallican, du Pin faisait d'autant meilleur marché de l'infaillibilité pontificale, qu'elle n'était pas encore expressément définie. Il établit, d'accord avec la Sorbonne, un projet d'union très libéral. Parmi les 39 articles, certains ne faisaient aucune difficulté pour les Catholiques, d'autres pouvaient être interprétés. La Cour s'intéressa aux négociations, mais elles furent brèves; du Pin, d'ailleurs suspect, mourut en 1719.

Un chanoine génovéfain, Le Courayer poursuivit son œuvre, et comme les ordinations anglicanes semblaient une des pierres d'achoppement, il reprit à fond la question et la résolut dans le sens de leur validité [1], mais bien que ses ouvrages fussent abondamment discutés, l'essai resta sans portée immédiate.

Il faut alors attendre un siècle pour voir la reprise ouverte d'un mouvement qui depuis ne s'est guère

terre, outre la difficulté des premiers évêques auteurs du schisme, il y en a encore une grande du temps de Cromwell où on prétend que la succession de l'ordination a été interrompue. Les Anglais soutiennent que non, et pour la succession dans le commencement du schisme, ils soutiennent qu'il n'y a aucune difficulté; et il semble qu'ils aient raison en cela. » (*Correspondance*, t. III, p. 114-115).

1. *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*. Bruxelles, 1723 et *Défense de la dissertation*, 1726, in-12. Signalons un travail tout récent et qui semble épuiser le sujet, la petite thèse de doctorat d'E. PRÉCLIN : *L'union des Eglises gallicane et anglicane... P. F. le Courayer (de 1681 à 1732) et Guillaume Wake*. Paris, GAMBER, 1928, in-8°. Nous n'avons pu malheureusement l'utiliser à temps.

arrêté. Vers 1830 commence le *mouvement d'Oxford* dirigé par quelques théologiens anglicans : Keble, Pusey, Newmann etc... Que se proposent-ils? Non pas un réveil moral de l'Église d'Angleterre, à la façon des Méthodistes de 1740, mais un dégagement plus net des droits de l'Église en face de l'autorité civile à la fois indifférente et tracassière, une mise en valeur du passé médiéval trop dédaigné par la Réforme, une restauration du caractère surnaturel de l'Église. L'heure était au romantisme; mais le groupe oxonien avait tout de même un autre sens religieux, une autre culture théologique que l'auteur du *Génie du christianisme*. Il y avait certes beaucoup de hardiesse à vouloir transformer une Église d'État en Église universelle et nul ne l'a mieux exprimé que Francis de Pressensé : « Postuler pour une Église purement nationale, insulaire, séparée du reste du monde, soumise à l'autorité civile, toute pénétrée des doctrines et des rites de la réforme, —postuler pour elle les *notes* de l'Église, une, éternelle, immuable, infaillible, visible, — c'est-à-dire d'après la formule de Vincent de Lérins, le *semper.., ubique.., ab omnibus..*, telle était l'entreprise ou la gageure désespérée à laquelle se voua un beau jour de l'an de Grâce 1833, un jeune et obscur fellow d'Oriel[1] ». Cet obscur fellow d'Oriel, c'est Newmann qui rédigeant presque seul une série de *traités* justificatifs du mouvement, les *Tracts for the Times*[2], devient par sa dialectique subtile et sa hauteur de vues le chef incontesté de la nouvelle École.

1. F. de Pressensé : *Le cardinal Manning*. Paris, Perrin, 1896, p. 150-151. — L'ouvrage essentiel sur l'ensemble du mouvement reste celui de Thureau-Dangin : *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle* Paris, Plon, 1899-1906, 3 vol. in-8°.

2. D'où le nom de *Tractarianisme* donné d'abord à l'École d'Oxford quand on vit l'importance qu'elle donnait au détail liturgique et aux orne-

Rattachant délibérément, par delà le XVIe siècle, l'Église d'Élisabeth à l'Église médiévale il poussa l'habileté dans son *Tract* nº 90 à établir qu'il n'y avait pas d'opposition catégorique entre les 39 articles et le concile de Trente. Mais il avait tant d'attaches avec l'anglicanisme historique, il crut si longtemps au rôle providentiel de l'Église d'Angleterre comme *via media*, catholicisme sans les abus, Église réformée sans rupture, qu'il recula jusqu'en 1845 sa conversion au catholiscime.

L'École anglo-catholique d'Oxford fut alors dirigée avec infiniment d'habileté par le docteur en théologie Pusey (1800-1882); très près du catholicisme, donnant prise par son traité sur le baptême (nº 67 des *Tracts for the Times*) et surtout par son sermon du 14 mai 1843 sur l'eucharistie, (qui lui fit interdire pour deux ans la chaire) à de vives attaques du parti protestant, Pusey ne suivit pas la voie romaine comme Newmann, Manning et tant d'autres; il sut naviguer à travers les écueils avec toute la placidité d'un Anglais pratique, indifférent à la pure logique. Mais son catholicisme latent nous intéresse moins ici que sa thèse de l'union des Églises. Il la développa en 1865 dans son volumineux ouvrage : l'*Irenicon*. Il reprenait la thèse chère à l'Église anglicane, des trois branches divergeant d'un même tronc. Il y a trois Eglises catholiques : la romaine, la grecque, l'anglicane et ces trois ne sont qu'un même corps mystique sinon historique. Comme Newmann au début, Pusey croit qu'une sage interprétation permettrait d'adapter les 39 articles au concile de Trente.

ments ecclésiastiques, on l'appela généralement *ritualiste;* quand après la conversion de Newmann, Pusey en devint le chef, on parla de *puseyisme;* le nom le plus précis qui domine aujourd'hui est celui d'*anglo-catholicisme*.

mais il écarte d'une âme encore protestante le culte romain de la Vierge Marie et s'attire à cet égard une longue réponse de son ami Newmann.

Les Anglo-Catholiques multipliaient alors leurs efforts d'entente avec Rome. En 1857, ils avaient fondé à l'instigation du Dr Lee une société ouverte à tous ceux qui voulaient, par la prière, promouvoir la réunion des Églises[1]; en 1859 naît l'*english Church Union* qui se propose d'unifier l'Église d'Angleterre dans le sens anglo-catholique; en 1863 l'*Union Review* est créée. Un certain nombre de Catholiques-romains s'associe à ces efforts. Mais alors intervient le Saint Office; une brève et curieuse correspondance s'engage entre un groupe d'Anglo-Catholiques que rien ne rebute et le cardinal Patrizi, préfet du Saint Office. L'humilité des premiers tranche avec l'orgueil national classique des Anglais; ils n'ont jamais, écrivent-ils avec une modestie touchante, proclamé l'égalité des trois branches du tronc, mais seulement leur commune appellation de *catholiques*. Tout leur désir présent se borne à l'intercommunion. Ils nomment avec dévotion le cardinal « éminentissime et révérendissime Père en Jésus-Christ et Seigneur » et celui-ci les traite sans ménagement en simples laïques : « Honorés et très chers Messieurs. » D'ailleurs Pie IX condamne l'unionisme anglican par la bulle *Apostolicae sedi*[2] du 16 septembre 1864 et les Catholiques se retirent de l'association.

Le fidèle second puis le successeur de Pusey fut lord Halifax, toujours vivant et actif à l'heure où

1. *The Association for the Promotion of the Union of Christendom.* Pusey lui-même entretint de très cordiales relations avec Mgr Darboy, Mgr Dupanloup etc... très peu favorables comme on sait au dogme de l'infaillibilité.
2. Cf. *Annales ecclésiastiques*, p. 553-555.

nous écrivons. Pas plus que Pusey, Halifax ne doute de l'Église anglicane, de son sacerdoce et de ses sacrements, mais beaucoup plus ardemment que lui, il se fait l'apôtre de la réunion. — Né en 1839, Charles Wood, viscount Halifax, est à la fois le contemporain et l'âme de la marche à l'union, de toute la deuxième moitié du siècle. Toujours en avant, il écrit, parle, voyage, multiplie les jalons entre Rome et Cantorbery et s'agite si bien pour la bonne cause qu'il ne s'aperçoit pas qu'il est presque seul. « Halifax — disait plaisamment l'archevêque Benson — est comme un joueur solitaire d'échecs, qui est réduit à faire mouvoir lui-même les pièces des deux côtés. »

N'exagérons pas cependant son isolement. S'il fut un peu en avant de son groupe, comme un entraîneur normal, s'il ne pratiqua jamais le mot : « je suis leur chef, il faut bien que je les suive! », il représenta néanmoins assez exactement l'aile droite, extrême-droite, de l'anglicanisme depuis la mort de Pusey.

Président dès 1867 de l'*english Church Union*, lord Halifax est constamment inspiré par l'attrait catholique. Le gros des membres de la haute-Église se contente d'imiter les pratiques religieuses du catholicisme : messe, confession, processions, usage des couleurs canoniques, invocation de la Vierge et des saints etc... Lord Halifax voit plus large et préconise une certaine obédience à l'égard du pontife romain, seul capable d'après lui d'assurer l'unité vivante de l'Église. Devant la résistance des évêques et du pouvoir laïque aux innovations — ou aux restaurations ritualistes, il s'écrie : « Est-il un seul chrétien instruit qui ne préférerait, comme juge d'appel dans les questions religieuses, Léon XIII au Conseil privé? »

Une rencontre décisive eut lieu en 1889, à Madère entre le noble lord et un modeste prêtre lazariste français, l'abbé Portal; de leurs entretiens devait résulter une amitié de près de quarante ans et un projet méthodiquement conçu de *corporate Reunion*. Les deux amis se sentirent religieusement si voisins qu'ils crurent aisé d'entraîner leurs Églises à une réconciliation solide. L'un et l'autre avait plus de générosité que de clairvoyance. Les Ritualistes étaient déjà aux trois-quarts Catholiques romains; une chose les retenait : la loyauté envers l'Église établie; ils la jugeaient isolée, incomplète, mais s'attachaient à elle comme à une mère spirituelle qui leur avait infusé sa vie; bien peu d'entre eux doutaient du caractère vraiment sacerdotal de leur clergé, de l'efficacité des sacrements; ils réprouvaient les conversions individuelles à l'instar d'une désertion. Que Rome voulût enfin reconnaître la validité des ordinations anglicanes et l'Église schismatique mais non hérétique à leur sens, réconciliée avec le pontife romain, le reconnaîtrait à son tour sans humiliation comme légitime patriarche d'Occident.

On se mit à l'œuvre; l'abbé Portal reprit la question sous le pseudonyme de *Dalbus* dans une savante brochure[1] où il ne relevait contre la validité des ordinations qu'une omission sérieuse dans le rite : la porrection des instruments [2]. Personnellement très favorable à la reconnaissance du sacerdoce anglican par Rome, il ne voulait qu'amorcer la discussion. Il fondait en même temps la *Revue anglo-romaine* ouverte aux

1. *Les Ordinations anglicanes*, par Fernand Dalbus. Deuxième édition. Paris et Lyon, s. d.

2. C'est-à-dire la présentation du calice et de la patène, qui disparaît de l'Ordinal de 1552.

membres des deux Églises. A la fin de 1894, il est convoqué à Rome; le pape Léon XIII se laisse gagner par l'enthousiasme du lazariste et lui dit : « Avec quelle joie je chanterais mon *Nunc dimittis* si je pouvais faire la plus petite chose pour commencer une telle réunion!... Songez que j'ai quatre-vingt-cinq ans! » L'abbé Portal lui suggère l'envoi d'une lettre aux deux archevêques d'York et de Cantorbery. Cependant, en Angleterre, lord Halifax entonne une sorte d'hymne triomphant : « La beauté du spectacle que présenterait l'Église d'Occident réunie une fois de plus, la disparition des schismes et la paix régnant de nouveau entre tous ses membres, doivent faire désirer à tous le jour où l'Église d'Angleterre, notre propre Église que nous aimons tous, sera unie de nouveau par les liens d'une communion visible avec le Saint-Siège et avec toutes les Églises de l'Occident... l'union avec Rome est possible, elle est désirable. Déclarons le sans retour, nous désirons de toute notre cœur la paix avec Rome [1] ».

Le pape lance en avril 1895 son appel *Ad Anglos;* il annonce la formation d'une commission d'enquête sur les ordinations. La lettre pontificale est non seulement accueillie avec enthousiasme par lord Halifax mais aussi saluée avec courtoisie par l'archevêque d'York, l'archevêque de Cantorbery, Gladstone etc... Le pape avait d'ailleurs renoncé à écrire personnellement aux deux archevêques [2] et les conseils de l'abbé

1. Discours prononcé à Bristol le 14 février 1895. — Nous empruntons ce texte et plusieurs détails à l'opuscule de THUREAU-DANGIN sur *Le Cardinal Vaughan.* Bloud, 1911.

2. La réponse éventuelle des deux prélats anglicans aurait sans doute été plus amène que la réponse de sa Béatitude Anthime IV à une proposition analogue (cf. p. 164).

Portal commençaient à être contrebalancés par ceux d'autres ecclésiastiques plus haut placés, notamment des Catholiques anglais.

C'est en effet de leur part qu'allait venir le principal obstacle à l'entente. L'abbé Portal, Thureau-Dangin, plus tard le cardinal Mercier ont relevé leur hostilité constante. Théoriquement ils semblaient devoir servir d'agents de liaison entre les Anglicans et les Catholiques du continent. En fait ils abominaient généralement les premiers. Quand la commission se mit à l'œuvre, le primat catholique d'Angleterre, l'archevêque de Westminster, Mgr Vaughan, mit tout en œuvre pour obtenir à Rome le rejet éclatant des ordinations anglicanes. Qu'y a-t-il au fond de cette hostilité? On a supposé malignement la jalousie du clergé catholique à l'égard de la hiérarchie anglicane éventuellement restaurée dans l'unité catholique, — la crainte que l'attente d'une réunion en corps ne tranquillisât ceux qui seraient prêts sans elle à se convertir individuellement, — le désir de voir l'anglicanisme déjà si morcelé, achever de se pulvériser etc... les hypothèses sont ouvertes. Quoiqu'il en soit, Mgr Vaughan élargissait à plaisir le fossé entre la high Church et Rome, traitait avec un insultant mépris les Anglicans et même les Catholiques passant pour favorables à la validité des ordinations : l'abbé Portal naturellement, puis l'abbé Duchesne. « Il qualifiait Mgr Gasparri et M. Boudinhon « d'écrivains tout à fait inconnus », de science « pour le moins limitée » et dont « les opinions ne pouvaient apporter aucune nouvelle lumière. [1] » Un incident significatif montre

1. Thureau-Dangin : *Le cardinal Vaughan*, p. 90.

à la fois le zèle un peu obséquieux des Anglo-Catholiques et la haine que leur porte le cardinal; l'archevêque anglican de Dublin ayant consacré un certain Cabrera « évêque de l'Église réformée en Espagne », lord Halifax protesta immédiatement auprès de l'archevêque de Tolède au nom des droits de l'Ordre catholique et incrimina durement les Protestants d'Espagne « qui se sont retirés de la communion et de l'autorité de leurs légitimes pasteurs. » Mgr Vaughan écrivit de suite au primat d'Espagne pour le mettre en garde contre « l'astuce subtile de cette secte » (anglo-catholique), le clergé de l'Église anglicane devant être regardé comme composé « de simples laïques ».

Le cardinal Vaughan est reçu à Rome le 19 janvier 1893 et refroidit l'optimisme de Léon XIII; néanmoins les séances de la commission commencent. Malgré le secret officiel, on sait à peu près au jour le jour ce qui se passe [1]. Lord Halifax est naturellement sur place; il suit, un cierge à la main, la procession du jeudi saint de 1893 et assiste à la messe pontificale; il est plein de confiance; il annonce à la *Church Union* qu'au moins quatre sur neuf des membres de la commission sont favorables aux prétentions anglicanes. Cependant les travaux s'achèvent et le pape se tait de longs mois encore.

Il sort à deux reprises de son silence; une première fois il condamne formellement le schisme et indirectement la théorie anglicane des trois branches, par son encyclique *Satis cognitum* (29 juin 1896), — une deuxième fois il brise les espoirs anglicans et cette

1. Cf. l'article (très hostile aux abbés Duchesne et Portal), de J. Chaplain *Quelques Français et la Commission des ordinations anglicanes* dans la *Critique du Libéralisme*, 15 février 1914.

fois c'est l'effondrement. Le 13 septembre 1896 il condamne les ordinations dans la bulle *Apostolicae curae* : « Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines, entièrement nulles.[1] »

Les entretiens de Malines [2]

Le rejet des ordinations anglicanes avait momentanément brisé tout espoir de rapprochement entre les deux Églises; mais dans sa déception, lord Halifax suivait le conseil que Léon XIII lui avait donné lors d'une réception cordiale de 1895 : « Continuez à travailler pour l'union et ne vous découragez pas. »

Vingt ans se passèrent; la guerre rapprocha dans l'espace et en esprit Anglicans et Catholiques. Goyau note par exemple, les progrès de la prière pour les morts dans le clergé anglican, devant la sombre moisson quotidienne des corps et des âmes.

1. On s'étonne que les prélats de la droite anglicane, si pressés de s'unir à Rome, mais ne voulant pas répudier leurs ordinations, ne se soient pas avisés du détour suivant : ceux qui avaient quelque doute à l'égard de leur validité, ou qui sans en avoir, voulaient être regardés en évêques par Rome, sans abjurer, n'avaient qu'à s'adresser pour leur consécration au clergé vieux-catholique jugé valide à Rome. Duement consacrés, ils auraient ouvert une série régulière en Angleterre, et au besoin réordonné sous condition leurs collègues de bonne volonté. Le principal grief de Rome eût été supprimé. On cite bien le cas du Dr Lee fondateur de l'*Order of corporate Reunion* (1877) qui se serait fait consacrer avec deux collègues par un prélat valide. Mais la chose fut secrète et l'on ignore à quelle Eglise il s'adressa; il n'est pas impossible qu'il ait fait appel à un évêque catholique italien (cf. d'Herbigny : *Théologica de Ecclesia*, II, p. 11). En tout cas le clergé anglican dans son ensemble ne doutait pas de ses Ordres.

2. Cf. *Les conversations de Malines* 1921-1925 (texte anglais et français). Oxford, University Press, in-8°. — François Datin : *Lord Halifax et la réunion des Eglises* (*Etudes*, 5 déc. 1922). — Pierre Janelle : *A propos des conversations de Malines* (Rev. anglo-américaine, déc. 1924). — Cardinal Mercier : *L'unité chrétienne* (Irenikon-Collection, 1927) etc., etc...

En octobre 1921, lord Halifax plus qu'octogénaire, toujours escorté de l'abbé Portal, alla frapper à la porte de Mgr Mercier. Le primat de Belgique était acquis à l'idée d'une reconstitution des forces chrétiennes, sous l'égide pontificale sans doute, mais en toute simplicité fraternelle. L'archevêque de Cantorbery[1] était l'un des protagonistes de l'union entre Protestants, entre Protestants et Orthodoxes, entre toutes les Églises jusque-là séparées. Lord Halifax prépara un *memorandum* destiné à faciliter l'étude méthodique des points encore controversés; on pouvait partir de *l'appel* de Lambeth au programme à la fois court et net, lancé en 1920 en faveur de l'unité chrétienne.

La première rencontre eut lieu à Malines, métropole religieuse de Belgique, quelques semaines plus tard, du 6 au 8 décembre et fut très limitée : du côté catholique, le cardinal Mercier, son vicaire Mgr Van Roey (aujourd'hui primat) et l'abbé Portal; du côté anglican, lord Halifax, le Dr Armitage Robinson doyen de Wells et le Dr Walter Frère, depuis évêque de Truro. Les Anglicans insistèrent sur leur position mitoyenne entre les Orientaux (partant, les Catholiques) et les non-conformistes; les Catholiques soulignèrent avec plaisir dans le récent appel de Lambeth à l'unité, le passage relatif à une réordination éventuelle des prélats anglicans, « reconnaissance supplémentaire d'une nouvelle vocation qui nous appellera, à un service plus étendu dans une Eglise réunie. » Sans doute, les rédacteurs de l'*Appel* songeaient surtout à une ordination épiscopale des pasteurs non-conformistes, mais ne reculaient plus devant le principe d'une réordination

1. Lord Randall Davidson

sous condition, par l'autorité catholique. Un pas décisif était donc fait depuis l'encyclique de Léon XIII et le plus gros obstacle à l'union, retiré par les Anglicans.

Avec un zèle toujours juvénile, lord Halifax fit l'année suivante un travail de propagande en Angleterre. En septembre 1922, il publiait son *Memorandum*, montrant combien le chemin du retour à Rome était déjà fleuri [1]. Le 16 octobre, il prononçait un discours à Leeds, au congrès de l'*english Church Union* en disant qu'on pouvait s'entendre sur le sacrifice de la messe, les ordinations épiscopales, la primauté du pape, définiteur autorisé des enseignements de l'Église, mais n'absorbant pas les pouvoirs épiscopaux. L'anglicanisme garderait ses rites et sa discipline propres. L'union des deux Églises entraînerait la réunion de celles de l'Orient en attendant davantage [2].

La seconde conférence eut lieu les 14 et 15 mars 1923. Le pape et le primat d'Angleterre patronnaient sans les déléguer personnellement, les membres de cette conférence. Elle eut donc un caractère semi-officieux [3]. Elle porta sur la situation de l'Église anglicane en cas de réunion. Les Anglicans montrèrent avec fierté l'extension de leur Église depuis le XVI^e^ siècle; de 21 diocèses, elle avait passé à 368. Elle ne saurait admettre une juridiction étrangère quelconque, tout en reconnaissant le droit théorique du pape à une juridiction universelle. Tout au plus le pape pourrait-il intervenir directement auprès du primat d'Angleterre,

1. *A Call to Reunion, by Viscount Halifax, arising out of Discussions with Cardinal Mercier.* London, A. R. Mowbray.

2. *L'english Church Union* comprend 26 évêques, environ 4.000 clergymen et 40.000 fidèles, c'est donc une minorité dans l'anglicanisme, mais consistante et très active.

3. L'archevêque de Cantorbery eut à son égard une « friendly cognizance »; pour l'attitude pontificale voir plus loin, p. 281 et 358.

qui resterait autonome. — En terminant, on aborda les questions du culte en langue nationale, de la communion sous les deux espèces, du mariage des prêtres. Les Catholiques déclarèrent que ces questions étant de pure discipline, on pouvait espérer une solution favorable, d'après le précédent des Églises uniates. En somme, on s'occupa des problèmes administratifs qu'impliquerait la réunion.

Toujours prêt à chauffer saintement l'opinion anglicane, lord Halifax publiait en septembre une deuxième brochure, ses *Further Considerations on behalf of Reunion* où il soutenait que le pouvoir pontifical est d'ordre à la fois pratique et divin. Dans un discours prononcé (sauf erreur) au congrès anglican de Sheffield en octobre suivant, il usait de l'argument suivant, l'argument du commandement unique présent à tous les souvenirs :

> Dans la dernière guerre, l'unité de commandement fut la condition essentielle du succès... Nous avons tous fait bon accueil au maréchal Foch quand il fut placé à la tête des armées alliées. Un chef à la tête de toutes les Eglises de la chrétienté ne serait-il pas aussi indispensable au succès de la croisade que l'Eglise mène contre le péché et l'incrédulité?... Ne ferions-nous pas bien de reconnaître Pie XI comme nos armées reconnurent le maréchal Foch... N'y a-t-il pas des raisons suffisantes d'accepter la position romaine d'une primauté d'institution divine conférée à saint Pierre et d'entrer en des négociations qui pourraient préparer la voie à la réunion?

La troisième conférence (7-8 novembre 1923) eut un caractère officieux plus accentué. Les interlocuteurs habituels avaient reçu des renforts : du côté catholique, Mgr Batiffol spécialisé comme jadis Mgr Du-

chesne dans l'histoire ancienne de l'Église, et l'abbé Hemmer digne second de l'abbé Portal par sa généreuse compréhension spirituelle, — du côté anglican, une des lumières de l'anglo-catholicisme, l'évêque Gore, moins romanisant que lord Halifax, et le Dr Kidd, un des recteurs d'Oxford, tous deux historiens avertis de l'évolution du pouvoir pontifical. La discussion porta sur la question capitale et plusieurs fois amorcée, de la primauté du Siège romain. D'après les Anglicans, l'apôtre Pierre exerça sur l'église primitive une primauté de direction, non de juridiction; ils admirent d'ailleurs que la tradition peut éclairer à ce sujet les textes des Évangiles et du livre des Actes. Ils se déclarèrent disposés à reconnaître au pape une primauté non seulement d'honneur mais aussi de *responsabilité*. sans désirer qu'on précisât davantage.

On nous permettra d'insérer ici un souvenir personnel, celui d'une conversation avec l'abbé Portal, en janvier 1925. Sans se départir de la réserve nécessaire, il se montra plein de confiance; la question des ordinations anglicanes n'était plus insoluble, et d'ailleurs, il fallait que l'Église anglicane pût se réunir « avec honneur »; sans doute l'infaillibilité restait la grosse question, « mais nul aujourd'hui, disait-il, ne cherche à séparer l'infaillibilité du pape de celle de l'Église. C'est Veuillot qui a eu tort en 1870. » Et comme je lui demandais si les interlocuteurs avaient été jusqu'à prier ensemble. « Oui — me dit-il — nous avons récité une prière du diocèse de Malines et en nous séparant, nous avons. à la requête des Anglicans, reçu la bénédiction du cardinal. »

Il repartit bientôt pour un quatrième entretien qui eut lieu les 19 et 20 mai. L'entretien porta sur les rap-

ports de la papauté avec l'épiscopat; on fut d'accord pour souhaiter une certaine décentralisation de la Curie romaine. Il fut entendu que l'autorité pontificale n'était pas séparée du pouvoir épiscopal.

Ce fut la dernière conférence présidée par le cardinal Mercier. Lui et son collègue, le primat d'Angleterre étaient restés en rapports amicaux et faisaient de leur mieux comprendre à leur clergé et à leurs fidèles, la portée des entretiens. En janvier 1924, Mgr Mercier réfrénait les impatiences et justifiait la nécessaire lenteur de pourparlers dépourvus de caractère officiel. Le 6 février suivant, l'archevêque de Cantorbery, dans un discours fait à la Chambre des évêques expliqua sa propre attitude. Il n'avait pas eu l'initiative des conférences, mais les avait approuvées, avait suggéré l'envoi de Gore et de Kidd au troisième entretien et avait donné quelques directives aux cinq représentants de l'anglicanisme avant leur départ pour Malines. Avec un mélange d'humour et d'amertume, il rappela les violentes attaques déchaînées par les intransigeants de l'antipapisme en Angleterre, mais évoqua aussi les encouragements envoyés même par des Presbytériens et des non-conformistes.

Le 25 octobre 1925, Mgr Mercier écrivait à l'archevêque anglican une longue lettre, notant les impatiences positives ou négatives (hâte de voir aboutir ou finir les entretiens) qui se produisaient des deux côtés, et montrant l'intérêt qu'il y aurait à mettre en lumière les points acquis, à laisser dans l'ombre les points controversés.

Gravement malade, atteint d'un cancer incurable, le haut prélat belge était à toute extrémité vers le 20 janvier 1926. Malgré ses 86 ans, lord Halifax accou-

rut à son chevet, avec son fidèle ami l'abbé Portal. Dans un geste suprême, Mgr Mercier remit son anneau pastoral au vieux pionnier anglican de l'union. Il eut encore la force d'adresser, le 21, au primat d'Angleterre le billet suivant :

Bruxelles, 21 janvier 1926.

« Monseigneur,

« Dans l'épreuve qu'il a plu à Dieu de m'envoyer durant « ces dernières semaines, je ne puis exprimer tout le plaisir « et la consolation que j'ai éprouvés à recevoir la visite de « notre ami vénéré Lord Halifax. Il m'a parlé du constant « désir de réunion dont vous êtes animé. Je suis heureux « de cette assurance qui me fortifie à l'heure présente.

« *Ut unum sint*, c'est le désir suprême du Christ. C'est le « désir du Souverain Pontife; c'est le mien; c'est aussi le « vôtre. Puisse-t-il se réaliser dans toute sa plénitude!

« Les marques de sympathie que Votre Grâce a bien voulu « me transmettre m'ont profondément touché. Je vous en « remercie de tout mon cœur et je prie votre grâce d'agréer « les assurances de mon religieux dévouement.

† D. J. Card. Mercier, Archevêque de Malines.

Deux jours après, le cardinal mourait. En juin, l'abbé Portal, fidèle agent de liaison entre l'anglicanisme et le catholicisme le suivait dans la mort. Les entretiens parurent devoir continuer. Le nouveau primat de Belgique, Mgr Van Roey avait pris part aux quatre premiers. Les 11 et 12 octobre eut lieu une cinquième conférence où l'on pesa les termes des rapports résumés établis des deux côtés. Celui des Anglicans suit mieux le détail des entretiens, celui des Catholiques synthétise davantage et s'en tient, suivant le désir du cardinal. aux points sur lesquels l'accord s'est

réalisé : Église organique et hiérarchisée, éventualité d'une réordination conditionnelle des évêques anglicans, reconnaissance d'une primauté générale du pape, admission de l'eucharistie comme véritable sacrifice, ainsi que de la pénitence et de l'absolution, conception très large des diversités disciplinaires. Mais dans l'accord même, on voyait les Anglicans demeurer rebelles à la rigueur des formules et les Catholiques rester inquiets du caractère ondoyant, empirique de la foi anglicane.

L'affaire du Prayer-Book. — La fin des conversations.

Les conversations de Malines étaient par leur seule existence un succès pour les Anglo-Catholiques. La révision du Prayer-Book en eût été un deuxième [1]. Poursuivie depuis 1906 pour éviter un schisme de la haute-Église, elle était soumise au Parlement en décembre 1927. Les Anglo-Catholiques obtenaient quelques avantages : les vêtements eucharistiques jusque-là tolérés à peine, devenaient licites, la réserve eucharistique était admise [2], la rubrique noire supprimée [3]. La Chambre des Lords approuva par 241 voix contre 88; — à la surprise générale, le lendemain 15 décembre, après de vifs débats, la Chambre des Communes rejetait le Prayer-Book révisé, par 247 voix contre 205.

1. Cf. L'opuscule du pasteur de Saint-André : *La crise de l'Eglise anglicane et la révision du Prayer-Book*. Montpellier, 1928, in-8°.

2. Les espèces consacrées subsistant après la communion, dans l'église, pouvaient être réservées, notamment pour la communion des malades, comme dans l'Eglise épiscopale d'Ecosse, il est vrai, séparée de l'Etat.

3. Passage imprimé en noir (les autres rubriques étant rouges) et déclarant l'adoration des espèces une idolâtrie.

D'abord brisé par cet échec, le vieil archevêque de Cantorbery aidé par son collègue d'York remit l'ouvrage au chantier; la rubrique noire fut restaurée, la *réservation* des espèces strictement limitée. Mais l'opposition ne se laissa pas fléchir et le 14 juin, la Chambre des communes écartait le *Prayer Book Measure* 1928, par 266 voix contre 220.

Le surlendemain du premier rejet, le 17 décembre 1927, lord Halifax revenant de Rome, s'arrêtait en Belgique et était reçu par Mgr Van Roey; le vieillard allait subir une nouvelle et terrible désillusion. — D'après les *Nouvelles religieuses* (15 février 1928), le primat « lui a déclaré qu'il ne voyait pas la possibilité de reprendre les conversations. En outre, étant donné l'état des esprits en Angleterre, il lui a demandé qu'aucun compte-rendu des conversations de Malines ne fût publié. »

Déjà la réception sommaire de lord Halifax au Vatican marquait d'après l'*Osservatore romano* un revirement du Saint Père à l'égard des Anglo-Catholiques. En effet, tandis que le vénérable nonagénaire se glorifiait d'avoir reçu pour lui et son œuvre, la bénédiction pontificale, l'*Osservatore* démentait ce dernier point et ajoutait :

> Quant à l'éventuelle reprise des Conversations de Malines..., nous pouvons de nouveau absolument affirmer que la reprise des conversations ne se ferait certainement point avec le consentement et l'encouragement du saint Père. Celui-ci, tout en ayant suivi jusqu'ici le développement des choses, n'en a jamais pris acte, sinon comme d'un fait advenu entre des personnes privées, sans mandat d'aucune sorte [1].

1. Cf. *Nouv. relig.* du 15 février 1928.

Le texte de l'*Osservatore* n'est point parole d'Évangile. Qui peut dire ce qu'un vote favorable de la Chambre des Communes eût inspiré au Souverain-Pontife? Peut-être se fût-il rappelé les encouragements jadis accordés à Mgr Mercier : « En ce qui nous concerne, — écrivait le cardinal le 18 janvier 1924, — il nous suffisait de savoir que nous marchions d'accord avec l'Autorité suprême, bénis et encouragés par Elle. [1] »

L'échec des conversations de Malines, la publication de l'encyclique *Mortalium animos* contre l'unionisme, le 11 janvier 1928, rappellent à trente ans d'intervalle environ, la bulle *Apostolicae curae* condamnant les ordinations anglicanes. Mais si la rupture est plus radicale en 1928, elle n'est peut-être pas plus grave qu'en 1896. Il n'y avait pas, à la fin du XIX^e^ siècle, l'aspiration générale à l'union qui règne actuellement. Rome peut d'ailleurs espérer que, lassés de l'ingérence ecclésiastique d'un Parlement où des non-conformistes, des libres penseurs, un Parsi peuvent juger de ce qui convient à l'Église anglicane, les Anglo-Catholiques obtiendront le *désétablissement* qui existe déjà en Irlande, en Ecosse, au pays de Galles, et suivront leur pente catholique romaine [2]. Ce n'est pas certain. Où rencontrer plus de liberté pratique qu'au sein de l'Église anglicane? Rebelles à l'obédience de leurs évêques, les Anglo-Catholiques seraient-ils de bons sujets du pape? Le système logique romain reste extérieur à l'empirisme

1. CARDINAL MERCIER : *L'unité chrétienne*, p. 9 (*Irenikon-Collection*, 1927).
2. Les députés non anglicans font valoir que toute la nation contribue à entretenir l'Eglise établie. En cas de séparation, l'Eglise anglicane perdrait non des traitements proprement dits, mais des revenus divers estimés à 9 millions de livres.

organisateur des Anglicans. — Le vote du Parlement n'aura peut-être qu'une portée officielle. Le nouveau primat d'Angleterre, le Dr Cosmo Lang a déclaré le 23 septembre 1928 : « Dans l'état actuel des choses et jusqu'à nouvel ordre, les évêques sont d'avis que le nouveau *Livre de Prières* est compatible avec le loyalisme aux principes de l'Église anglicane. »

En outre, le désenchantement à l'égard de Rome s'affirme. Une parole bien grave a été prononcée lors de la réunion des Eglises d'Ecosse (2 oct. 1929) par le dernier archevêque de Cantorbery, lord Davidson :

« Nous avons longtemps cherché l'unité de l'Eglise en nous tournant vers le catholicisme romain. Maintenant c'est fini. C'est vers nos frères protestants que nous voulons nous tourner à l'avenir[1] .»

1. Cité par L. de Saint-André *(Christianisme* du 31 oct. 1929, p. 813).

V

ANGLICANISME, ORTHODOXIE. VIEUX-CATHOLICISME

Rebutés du côté romain, les Protestants et surtout les Anglicans ont souvent regardé vers l'Orient. Quand la Réforme eut créé le second grand schisme d'Occident, les Protestants songèrent aux frères éloignés qui les avaient précédés au XI^e siècle dans leur rupture avec Rome. Sans doute eussent-ils préféré le séjour dans une Église latine éventuellement réformée, au rapprochement avec une chrétienté si différente de leurs traditions immédiates, mais Rome ne se prêtait guère à leurs vœux.

L'Église orientale ne s'y prêta guère plus. L'excellent helléniste qu'était Mélanchton eut beau offrir au patriarche Joasaph II la confession d'Augsbourg traduite en un grec impeccable, Joasaph ne répondit rien à la lettre accompagnant la confession [1]. En 1573 deux théologiens de Tubingue eurent d'abord plus de succès; ils tentèrent de justifier la foi luthérienne auprès du nouveau patriarche : Jérémie II; celui-ci examina leur mémoire, le discuta, et leur exposa en 157 ses propres conditions d'union : suivre les saints-cor

1. Mélanchton y proclamait l'orthodoxie du luthéranisme, sa fidélité l'Ecriture, aux conciles œcuméniques, aux Pères, son rejet des hérési condamnées par la Sainte Eglise, sa répudiation des superstitions latine

ciles et obéir aux canons apostoliques; « ainsi, les deux Églises devenues une, avec l'aide de Dieu, nous vivrons ensemble d'une manière agréable à Dieu. » Les théologiens luthériens répondirent, donnèrent des assurances, mais la bonne volonté de Jérémie se lassait dès 1581 [1].

Cinquante ans après cet échec luthérien, un patriarche très ouvert aux idées occidentales, Cyrille Lucar, fut assez près d'installer le calvinisme à Byzance. Les ambassadeurs d'Angleterre, de Hollande et même de la Suède luthérienne, connaissant son orientation religieuse, lui firent des ouvertures qui réussirent d'abord. Cyrille répandit la Bible parmi ses fidèles et promulgua une *confession de foi* d'inspiration protestante (1629). Il fut dénoncé par des fanatiques au sultan Amurath IV qui le fit étrangler (1638). Sa tentative d'union réformée fut condamnée en 1639. En 1642 le concile de Jassy auquel assistait le métropolite de Kiev : Pierre Mogila, renouvelait la condamnation que confirmait encore en 1672 le patriarche de Jérusalem Dosithée (*confession de Dosithée*). L'Orthodoxie était sauvée.

En 1716, les Anglicans *non-Jureurs* (légitimistes hostiles à Guillaume III) adressèrent un projet d'accord aux patriarches orientaux. Il fut bien accueilli mais une intervention du primat Wake et la mort de Pierre le Grand le firent échouer (1725) [2].

1. Le résumé tendancieux de Michel d'Herbigny (*L'Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, p. 16) fausse la négociation à force de concision; il faut le compléter par l'analyse beaucoup plus complète donnée par la *Revue internationale de théologie*, 1903, sous ce titre : *Quelques documents orthodoxes sur l'union des Eglises* (p. 340-356) et par la série d'articles parus en 1863 dans l'*Union chrétienne*, sous le titre *Le protestantisme et l'Eglise orientale*. Voir également DOM RENAUDIN : *Luthériens et Grecs orthodoxes*. Paris, Bloud, 1903.

2. Cf. *Echos d'Orient*, 1905, p. 321-328.

Si les Protestants continentaux s'arrêtèrent bientôt, les Anglicans se montrèrent tenaces. Il y avait en effet bien des points communs entre les Églises d'Orient et l'Église d'Angleterre : conception générale de l'Ordre et de la hiérarchie, esprit traditionaliste, nationalisme religieux etc... mais ce dernier chef pouvait stabiliser l'isolement; en outre, sans avoir de siège infaillible de l'unité, l'Église d'Orient, si divisée qu'elle fût, regardait avec une hauteur infinie l'Église anglicane si touchée par la Réforme. Mais rien ne rebuta les Anglicans : silences dédaigneux, rebuffades etc... Ils voulaient à tout prix se proclamer les frères des lointains Orientaux qui les regardaient sans aménité.

Une affaire importante mit aux prises entre 1840 et 1850 les Anglicans, les *Evangéliques* de Prusse et les Orthodoxes, ceux-ci jouant d'ailleurs le rôle de personnages muets; c'est l'affaire de l'évêché de Jérusalem. Le roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV, reprenant les velléités épiscopaliennes de son ancêtre Frédéric I, offrit à l'Angleterre de créer en commun à Jérusalem un évêché dont relèveraient les chrétiens anglais et allemands de Palestine; l'évêque pouvait convertir des Juifs mais ne devait pas faire de prosélytisme à l'égard des Orthodoxes. L'archevêque de Cantorbery remit en 1841 au premier titulaire : l'évêque Alexandre, le message suivant (joint à ses lettres de recommandation), pour la hiérarchie orientale :

Nous vous faisons savoir par les présentes, que nous avons enjoint à notre frère de n'empiéter en aucune manière sur l'autorité qui vous appartient, à vous, évêques et autres dignitaires chargés de gouverner les Eglises d'Orient; mais, au contraire, de vous rendre l'honneur qui vous est dû et de se montrer toujours prêt à favoriser, par tout moyen

en son pouvoir, l'amour fraternel, les relations amicales et la concorde... Nous espérons que Votre Sainteté acceptera cette communication comme un témoignage de notre respect, de notre affection et du cordial désir que nous avons de renouveler ces rapports d'amitié avec les Eglises antiques d'Orient, qui ont été suspendus depuis des siècles [1] et dont la restauration aurait pour conséquence, avec la bénédiction de Dieu, de mettre fin aux divisions qui ont entraîné pour l'Eglise de Jésus-Christ les plus terribles calamités [2].

L'évêque Alexandre n'empiéta point sur la juridiction des prélats orientaux, mais son successeur Gobat (1846-1879) eut l'imprudence d'ouvrir son Église à quelques Grecs, Arméniens, Latins etc... détachés de leurs propres confessions et désireux de passer au protestantisme. Loin de le féliciter, les Anglicans de droite se plaignirent amèrement et envoyèrent une protestation véhémente contre les agissements de Gobat, aux quatre patriarches orthodoxes qu'ils chargeaient de tous leurs titres, ainsi qu'« au très Saint-Synode gouvernant toutes les Russies, — au très Saint Synode du royaume de Grèce... » Ils concluaient en ces termes :

« Nous prions en conséquence vos Saintetés de n'imputer ces scandales ni à nous ni à notre Eglise; et nous espérons que cette explication sera reçue dans un esprit amical, et que vos prières continueront à s'élever au ciel pour le bonheur des saintes Eglises de Dieu et leur union. — Nous avons signé cette protestation au mois d'août 1853 [3]. »

1. Les rapports ont été plus que rares entre l'Orient et Cantorbéry : il faut citer néanmoins les relations cordiales qui existèrent entre Cyrille Lucar dont nous venons de parler et l'archevêque primat Georges Abbot que le patriarche pria de remettre à Charles Ier un des plus anciens manuscrits grecs de la Bible : *l'Alexandrinus*.

2. Cité par Jules Gondon : *De la réunion de l'Église d'Angleterre...* Paris, Wattelier, 1867, in-8, p. 77-78.

3. *Op. cit.*, p. 84.

Les hauts prélats orientaux ne répondirent pas plus à ces lignes d'une humilité touchante, qu'ils n'avaient répondu à la lettre déférente mais plus ferme, de l'archevêque en 1841. Ils continuaient à ignorer l'Église d'Angleterre. Pas plus que les Romains, les Orthodoxes n'admettaient la théorie des trois branches *catholiques* du même tronc chrétien; l'hérésie ayant ôté à l'Église anglicane son caractère sacerdotal, elle n'était à leurs yeux qu'une association de laïques bien intentionnés et pieux d'ailleurs, mais encore une fois dépourvue de caractère sacré.

Les rapports particulièrement actifs entre l'Angleterre et la Russie au XIX^e^ siècle, facilitèrent cependant les contacts spirituels. En 1840 un diacre et professeur anglican très russophile, William Palmer eut l'idée de vérifier directement la possibilité d'une intercommunion avec les Orthodoxes [1]. Il se rendit en Russie et dès son arrivée à Saint-Pétersbourg, « fit une déclaration d'obédience aux chefs de la hiérarchie russe : « Depuis mon arrivée dans les diocèses des évêques russes, je n'y reconnais aucune autre véritable et légitime Église que celle de ces évêques. » Il ne reniait pas pour cela l'Église anglicane : « Venant d'une Église catholique, orthodoxe et apostolique, je demande aux évêques légitimes du pays où je me trouve et à chacun d'eux dans son diocèse respectif, de m'accorder *le droit commmun de communion.* [2] » L'Église

1. Voir un bon résumé des avatars de Palmer dans l'*Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave* de MICHEL D'HERBIGNY, qui lui-même renvoie à trois articles des *Etudes* (juillet-août 1913). L'ouvrage de Mgr d'Herbigny est le travail essentiel sur la question des rapports entre l'anglicanisme et l'Orient, mais il est tendancieux et voit surtout le côté politique de la question.

2. *Op. cit.*, p. 23-24.

russe ne se laissa pas fléchir; elle exigea le désaveu des 39 articles et déclara qu'elle attendrait « la totale soumission des Églises britanniques à leur mère d'Orient. [1] » Palmer se rabattit sur le Saint Synode d'Athènes et sur le Patriarcat lui-même; sa béatitude Anthime IV fut plus intransigeante encore que le synode russe; Anthime exigea de Palmer le baptême, le considérant comme un simple païen. Palmer finit par se faire catholique romain au début de 1855. Il n'en restait pas moins attaché à la sainte Russie. Avant sa conversion, il avait essayé de montrer à ce grands pays quel accroissement de forces lui donnerait un rapprochement avec l'occident et une réconciliation entre Slaves orthodoxes et catholiques; à l'Église russe il montrait dans l'union la possibilité d'une libération à l'égard du pouvoir civil. Il touchait en effet là aux raisons profanes les plus sensibles en faveur de l'union [2].

Les voyages de Palmer ne furent pas absolument stériles, il entra en relations avec des personnalités orthodoxes très sympathiques au rapprochement des Églises. On lui apprit qu'en 1850 une requête avait été adressée au patriarche de Constantinople pour que, le jour de la Pentecôte, les évêques grecs célébrassent une messe en vue d'obtenir la réunion de tous les chrétiens. — L'idée était en marche; en 1863 des cercles anglicans créaient l'*Union Review* ouverte à la collaboration orthodoxe. Dès 1862 un effort méthodique commençait au sein de l'Église épiscopale d'Amérique beaucoup plus indépendante d'allures que sa sœur aî-

1. *Op. cit.*, p. 25.
2. Palmer a exposé ces diverses considérations dans ses *Dissertations on subjects relating to the orthodox or eastern catholic Communion*, 1853.

née, l'Église *établie* d'Angleterre; Episcopaliens et Anglicans se mirent d'ailleurs d'accord; ils nommèrent un comité commun qui délégua en Orient le Dr Troll évêque de San Francisco et le Dr Young; l'archevêque russe de Belgrade s'associa au mouvement. Le rapprochement fut rendu manifeste par la célébration d'un service en slavon, célébré à l'église épiscopale de la Sainte Trinité à New-York, en 1865, à l'occasion d'un anniversaire du couronnement d'Alexandre. Mais les Russes ne voulaient pas qu'on allât trop vite; l'archiprêtre Wassilief, aumônier de l'ambassade russe à Paris exprima leurs craintes; après avoir montré le désaccord entre les deux Églises à l'égard du *Filioque*, de l'invocation des saints, de la prière pour les morts, il concluait :

> Nous nous devons les uns aux autres une vraie franchise. Si les discussions rigoureuses sur tous les points de divergence paraissent retarder l'accord définitif, elles en assurent la solidité et la durée; tandis que les réticences, tout en accélérant l'entente, y laisseraient un germe de faiblesse et d'inconstance[1].

L'année 1865 fut celle où Pusey publia son fameux *Irenicon* [2]. Les Anglicans organisèrent pour la fin de l'année (25 novembre) une réunion londonienne où furent invités les prélats russes disponibles. Il n'en vint qu'un, l'aumônier de l'ambassade; par contre deux laïques de marque s'y rendirent : le comte Alexis Tolstoï et le prince M. Orloff ambassadeur à Bruxelles. Ce dernier en a fait un compte-rendu d'un vif intérêt,

1. Cité par J. Gondon : *op. cit.* p. 113.
2. Voir plus haut, p. 266.

en ce qu'il montre à la fois l'extrême prudence des Russes et leur désir d'un rapprochement durable. Invité par l'évêque d'Oxford à prendre la parole, le prince déclara que « le clergé russe, priant tous les jours pour l'unification des Églises, serait toujours prêt à y coopérer », mais que d'après l'avis du meilleur théologien russe d'alors, l'archevêque de Moscou Philarète, « il ne faudrait pas mettre trop d'impatience à atteindre le but », que les milieux russes connaissaient mal l'Église anglicane, surtout dans ses aspects *catholiques*, que d'ailleurs « l'Église russe n'est que la cinquième partie de l'Église orientale » et « qu'aucun prêtre, aucun archevêque ne pouvait de son propre pouvoir résoudre ce que l'Église n'avait pas encore résolu. » Les dernières lignes sont bien suggestives : « Dans tout cela il n'y a pas de but politique, quoiqu'il soit facile de comprendre que, dans le cas de l'union des Églises, les intérêts russes et anglais dans l'Europe orientale pourraient bien se confondre. [1] »

Les avances venaient donc uniquement de l'anglicanisme et les Anglicans offraient déjà pratiquement la communion à tous les Orthodoxes qui voulaient la prendre dans leurs églises. Pourtant la rigide orthodoxie s'ouvrait, elle aussi à l'union. L'année qui suivit la réunion privée de Londres, paraissait à Paris, Saint-Pétersbourg et Londres l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe*... par W. Guettée, prêtre et docteur de l'Église orthodoxe de Russie. L'introduction débutait ainsi : « Notre principal but, en publiant le présent ouvrage, a été de concourir, selon nos moyens, à la grande œuvre de l'union des Églises. » L'auteur

1. La lettre du prince Orloff se trouve entièrement publiée dans l'ouvrage précité de Gondon, p. 115-118.

ajoutait immédiatement il est vrai : « cette union ne peut avoir lieu que sur le terrain d'une parfaite orthodoxie. » Mais un passage aimable pour l'anglicanisme était ainsi conçu : « Notre but étant d'aplanir, autant que possible, les obstacles qui s'opposent à l'union des Églises anglicane et américaine avec l'Église catholique orientale, nous avons adopté le sens le plus orthodoxe que les articles [1] pouvaient présenter. »

L'Église épiscopale d'Amérique, mal vue comme les Catholiques) par les purs Protestants, poursuivait de son côté l'œuvre de rapprochement avec l'Orient et commençait à recevoir des réponses encourageantes. Le patriarche œcuménique Anthime, répondant en septembre 1872 à la *Convention générale* de l'Église épiscopale, parlait de « concessions mutuelles pour dissiper toute idée de dissentiment dogmatique entre les Églises dépositaires de l'autorité apostolique. C'est le moment — ajoutait-il — de se tendre des mains amies, avec l'espoir de réconcilier enfin, avec l'aide du Tout-Puissant, ceux qui sont séparés... » Le même mois, Théophile, président du Saint Synode d'Athènes commençait ainsi son message : « Ce désir et cette prière de l'Église épiscopale américaine sont pour mon âme, à mon âge avancé, les précurseurs d'une joie ineffable pour les derniers jours de ma vie. Je vois de loin naître, à la gloire de Notre Seigneur, l'espérance d'une réunion fraternelle tant dési-

1. L'auteur parle des 39 articles de la Confession anglicane.

R. F. Guettée était d'ailleurs un transfuge du catholicisme et un orthodoxe d'assez fraîche date. Collaborateur actif à l'*Observateur catholique*, revue gallicane; il fonda lui-même en 1859 une revue orthodoxe *l'Union chrétienne*, largement ouverte à toute les confessions, rédigée dans un esprit très irénique, et richement documentée. Né en 1816, l'abbé Guettée mourut en 1892.

rée entre les Églises du Christ dont l'Évangile nous a déclaré l'unité. » Il terminait prudemment il est vrai : « L'unité, aux yeux de l'Église orthodoxe, n'est pas une fusion... ce à quoi il faut tendre, c'est à une réunion fraternelle et harmonieuse des cœurs, manifesté par un symbole commun, volontairement accepté et par la profession des principes fondamentaux de la foi tels que les Saintes-Écritures, la tradition apostolique et les conciles œcuméniques les ont déterminés dans l'Église avant ses divisions. » Hiérothée, *patriarche de la cité d'Antioche et de tout l'Orient*, répondait dans le même sens en mars 1873; enfin Sophronius, *patriarche d'Alexandrie et de toute l'Égypte*, ajoutait à des déclarations aimables une proposition, celle d'« organiser une commission de théologiens habiles et instruits, chargée d'examiner les dissentiments sur la base de l'Église catholique orthodoxe avant le grand schisme », — et une preuve de son propre désir d'union pratique : « nous n'avons cessé de recommander aux prêtres placés sous la dépendance de notre trône patriarcal et apostolique, de visiter les membres de l'Église anglicane résidant dans leurs paroisses ou dans leurs villes, et sur le point de mourir, afin de leur administrer les sacrements de l'Église. »

A la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, les rapports courtois se multiplièrent entre Orientaux d'un côté, Anglicans et Episcopaux d'Amérique de l'autre [1]. En 1888 c'est l'envoi officiel d'un rédacteur du *Guardian* : Birbeck, en Russie, pour les fêtes du centenaire de saint Wladimir. Il est porteur d'un message d'union.

1. Nous renvoyons pour tout le pittoresque des détails à l'ouvrage de Michel d'Herbigny, mais en notant qu'il s'arrête à 1922. Voir pour la suite, le chapitre suivant de notre exposé.

envoyé par le primat Benson au métropolite de Kiew, Platon. Celui-ci demande assez brusquement à l'archevêque anglican quelles seraient suivant lui les conditions de l'union. Patronné par le procureur impérial Pobiedonostsev, Birbeck est reçu à la cour et devient bientôt une sorte d'intermédiaire officieux entre les deux gouvernements. Le nouvel évêque de Londres, Creighton représente l'Église anglicane au couronnement de Nicolas II (1895); en 1896 l'archevêque d'York habillé en cardinal, vient révéler la hiérarchie anglicane aux milieux russes qui la connaissaient mal. En 1897 visite officielle en Angleterre de l'archevêque orthodoxe de Finlande délégué au jubilé de la reine Victoria.

Élargissant les relations avec l'Orient, le nouveau primat d'Angleterre, le Dr Temple s'adresse au patriarche lui-même en 1898 et lui envoie l'évêque de Salisbury. Le patriarche Constantin V accorde la création d'une commission permanente pour étudier les conditions de l'union, mais les ordinations anglicanes et le fait que l'anglo-catholicisme est loin de représenter toute l'Église d'Angleterre restent toujours la pierre d'achoppement.

Cependant, en 1906 la création à Londres de l'*anglican and eastern orthodox Churches Union* se montre immédiatement féconde. C'est en somme la reprise méthodique de l'œuvre conçue en 1857 « pour procurer l'unité de la chrétienté» par des prières interconfessionnelles. Les Russes invitèrent des conférenciers anglicans. Le premier fut le révérend Puller qui présenta l'évolution historique de l'Église anglicane comme une continuité régulière; dans une discussion soutenue à l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg sur le *Filioque*, il montra qu'une subtilité de termes séparait

seule les Orthodoxes des chrétiens occidentaux, et l'évêque Euloge [1] déclara que « les deux Églises enseignent substantiellement la même doctrine relativement à la procession éternelle du Saint-Esprit ». — Cependant l'*anglican and eastern Association* (le titre s'était modifié) recevait à côté de nombreuses adhésions russes, celle des trois métropolites de Chypre, de Belgrade et d'Athènes; les deux premiers deviendront patriarches de Constantinople et de Yougo-Slavie.

Le rétablissement en 1917 du patriarcat de Moscou, en faveur du métropolite Tykhon qui se trouvait être président de l'*anglican and eastern Association*, permit aux Anglicans les plus grands espoirs. A la fin de l'année, le concile panrusse votait cette proposition du patriarche : « Des démarches seront faites pour entrer en relations avec les Églises épiscopaliennes d'Angleterre et d'Amérique, afin d'amener des relations plus étroites entre ces Églises et l'Église russe. » [2] Dès la connaissance de ce vote, l'archevêque de Cantorbery envoyait un chaleureux message à Mgr Tykhon en soulignant la phrase suivante que répéta le patriarche dans sa réponse : *C'est vers l'Eglise chrétienne, unie à travers le monde dans les liens de notre sainte foi, que le genre humain doit regarder aux heures de ténèbres et de confusion, pour obtenir lumière et salut.* » Tykhon répondait avec émotion : « à cette heure où se répand dans le monde l'esprit antichrétien, puissent vos prières s'accomplir; puissent tous les chrétiens s'unir en un combat éner-

1. Aujourd'hui chef de l'Eglise des Russes réfugiés en Occident.
2. D'Herbigny, *op. cit.*, p. 60.

gique pour l'étendard glorieux de notre foi, la sainte Croix de Notre Sauveur... [1] »

La révolution victorieuse et les schismes russes ont pour longtemps réduit au silence la voix du patriarche. Mais d'autres pays orthodoxes restent indépendants, actifs, et tout particulièrement la Yougoslavie. Durant la guerre, l'Angleterre s'est montrée fort hospitalière envers les réfugiés serbes : écoles, églises leur ont été ouvertes; sur le conseil de leurs propres évêques, les exilés ont reçu la communion des mains de clergymen anglicans. — Après la victoire, le patriarcat serbe a été restauré (1920), alors seul patriarcat orthodoxe d'un Etat libre [2]. Le patriarche, Mgr Dimitri prépara (d'accord avec les Anglais) un concile panorthodoxe ouvert également aux délégués de l'Église tchécoslovaque, dont la hiérarchie relevait de la hiérarchie serbe [3]. Mais le *phylétisme* des divers pays intéressés, sans parler des vicissitudes politiques y met encore obstacle.

Malgré sa faiblesse politique, le patriarcat de Constantinople reste le patriarcat œcuménique. Son amitié théologique importe plus encore aux Anglicans que celle des patriarches russe ou serbe. D'autre part, Constantinople est le point vital de l'ancien monde, à la limite de l'Europe et de l'Asie, à la jonction de la Mer Noire et de la Méditerranée. C'est vraiment la ville impériale promise au conquérant orthodoxe bulgare,

1. Voir les deux textes complets dans d'Herbigny, *op. cit.*, p. 63-64.
2. Et d'un Etat pouvant alors sembler appelé à un avenir politique immense : rassembler en un seul faisceau sous la même union dynastique la Russie, la Roumanie, la Yougo-Slavie. Cf. d'Herbigny, *op. cit.*, p. 130-132.
3. Voir Ie partie, chap. IV, § 3. — Notons qu'à la fête de Noël 1927, le patriarche a donné lui-même la communion à des Anglicans. Ce geste a été très commenté dans les diverses Églises.

russe, yougo-slave ou grec qui s'imposerait à l'Europe par une suprême victoire sur les Turcs, et qui pourrait alors présider avec éclat à Sainte-Sophie, la suite de l'office interrompu en 1453.

La chose faillit arriver à Ferdinand de Bulgarie en 1913; elle faillit réussir au profit d'Alexandre de Grèce en 1920, grâce à l'entente entre Venizelos et l'Angleterre. Or Alexandre mourut d'un étrange accident la même année; en septembre 1922, les Grecs étaient écrasés par les Turcs. Mais dans l'anéantissement des espoirs politiques, la question ecclésiastique subsistait, avec moins d'intérêt d'ailleurs, depuis que la grandiose vision d'un épiscopat anglican-oriental réuni à Sainte-Sophie s'effaçait.

Revenons un peu en arrière. Le 28 octobre 1918, le patriarche œcuménique Germanos V, compromis par son entente avec le roi Constantin, abdiquait. Le parti venizeliste destinait sa succession à Meletios Metaxakis, crétois comme l'homme d'État et comme lui partisan d'une entente générale avec l'Angleterre. D'abord métropolite de Chypre et par là sujet temporaire de l'Angleterre, il devint métropolite d'Athènes le 7 mars 1918. Il manifesta sans crainte ses sympathies pour l'anglicanisme et même pour le protestantisme. — Le 16 juillet 1920, il adressait une lettre ouverte au directeur du *Christian East*, où l'on pouvait lire : « Regardant dans le passé et l'avenir les relations entre les deux Églises, je puis dire qu'un des événements les plus importants du siècle qui commence, c'est précisément l'œuvre de l'union des deux Églises, la Sainte Anglicane et l'Orthodoxe Grecque. Nous pouvons nous

1. D'Herbigny, *op. cit.*, p. 88-89.

féliciter que cette question surgisse de nos jours d'une manière plus vive. Espérons que, de nos jours aussi, elle pourra aboutir à un heureux résultat[1]. »

C'était le moment où se réunissait la conférence épiscopale de Lambeth [2] où le *locum tenens* du patriarche à nommer, — Mgr Dorotheos Mammelis, métropolite de Brousse, avait été invité; il se fit représenter [3]. — Comme avec les Serbes, mais sur une base plus large, il fut question de réunir un vaste concile des Églises épiscopaliennes, le pape lui-même serait convié. Ce serait le huitième concile vraiment œcuménique.

Mais en novembre 1920, les élections grecques favorables au parti de Constantin, firent tomber Venizelos et son protégé Meletios. L'ex-métropolite fit un voyage en Amérique, hâta par ses entretiens les pourparlers relatifs à l'union et remit aux autorités ecclésiastiques américaines un mémoire sur la question, qui fut vivement approuvé. Cependant, une commission interconfessionnelle travaillait à Constantinople dans le même sens; elle comprenait Mgr Nicolas, métropolite de Césarée, nouveau *locum tenens* du patriarche [4], M. Comninos professeur de théologie au séminaire de Halki, dont les *Contributions aux démarches pour l'union*

1. D'Herbigny : *Op. cit.*, p. 89.

2. Voir plus loin p. 316.

3. « Le secrétaire du Phanar, l'archimandrite Dyonisios, écrivait..! à propos de l'invitation anglicane : « Cet événement nous inspire la confiance que la réunion religieuse approche. Elle est plus facile avec cette Eglise (d'Angleterre), en dépit des divergences, qu'avec n'importe quelle autre Eglise, en dépit des ressemblances. » (D'Herbigny, *op. cit.*, p. 70).

4. Le précédent, Mgr Dorotheos était mort le 18 mars à Londres au cours d'une mission diplomatique. Ses funérailles furent l'occasion de manifester la fraternité anglo-grecque. Pendant son bref séjour à Londres, le métropolite avait accepté d'officier dans des églises anglicanes (cf. d'Herbigny *op. cit.*, p. 100-101). Réciproquement, Meletios avant son départ d'Amérique invita l'évêque américain Darlington à prêcher dans une église orthodoxe de New-York.

des Eglises (1921) présentaient une justification des ordinations anglicanes, le député anglais Samuel Horn etc... A la fin de cette même année, Meletios était enfin élu, malgré la double opposition de Constantin qui avait invité le clergé grec à s'abstenir, et du gouvernement turc objectant que l'ancien métropolite n'était pas comme il se devait, sujet turc. Il revint d'Amérique, s'arrêta en Angleterre et fut reçu avec éclat par l'archevêque de Cantorbery entouré de notabilités laïques et ecclésiastiques. Il ne tarda point à mettre son programme à exécution, et le 28 juillet 1922, il reconnaissait les ordinations anglicanes. Le 27 février (12 mars) 1923, Damianos, patriarche melkite de Jérusalem, suivait l'exemple byzantin, — le 7 (20) mars Cyrille archevêque de Chypre adhérait à son tour. — Plus lent, le vieux-catholicisme se mettait lui aussi en mouvement, et l'archevêque d'Utrecht, Mgr François Kennink, reconnaissait pour sa part les ordres anglicans, le 2 juin 1925.

Mais les protégés anglais jouaient de malheur. En 1923 la situation patriarcale étant devenue intenable à Constantinople par suite du triomphe des Turcs, Meletios démissionnait. Il eut en compensation un siège patriarcal plus modeste, celui d'Alexandrie où il n'a cessé de manifester ses bons sentiments à l'égard des Anglo-Américains. Il y reçut en 1927 la visite de son vieil ennemi Mgr d'Herbigny [1] et l'entretien, courtois dans la forme, ne manqua pas de vivacité.

1. Le mot ne doit pas être pris à la lettre; toujours est-il que Mgr d'Herbigny n'a guère ménagé sa *Béatitude* dans l'ouvrage souvent cité au cours de ce chapitre, voir notamment le chap. III (III[e] partie) de son volume. Pour la visite de 1927, voir dans les *Etudes* du 20 janvier 1928, l'article de Mgr d'Herbigny : *Une visite aux patriarches orientaux.*

Enfin, l'anglicanisme songe aux patriarcats dissidents : monophysites et nestoriens. L'Angleterre dispose en effet d'un mandat sur la Palestine et la Mésopotamie, du contrôle de l'Égypte et de la possession des Indes. Les Anglicans ont ainsi toute facilité d'agir à Alexandrie, sur la côte de Malabar etc... En outre, après la mort en 1914 de Mgr Blyth (évêque *à* et non *de* Jérusalem), son successeur Mac Innes dont le diocèse devint une immense province asiatique et africaine, avec pour centre le Caire, était entré en relations avec les hauts dignitaires melkites, arméniens, coptes et jacobites. Mgr Ignatios, patriarche jacobite de Jérusalem, fit demander au primat d'Angleterre ses conditions d'intercommunion. Pour plaire aux Nestoriens d'Assyrie, l'anglicanisme négligerait le concile d'Éphèse. On restaurait le patriarcat arménien de Jérusalem vacant depuis 1906. Mais, comme le note l'historien de cette action anglicane, Mgr. d'Herbigny, plaire à tous, risque de déplaire finalement aux Orthodoxes « des sept conciles œcuméniques ».

L'action des Vieux-Catholiques

Le concile du Vatican détermina comme on sait le schisme ancien-catholique. Ce groupe religieux, malgré son exiguïté, va relier le monde orthodoxe au monde occidental. Ses ordres et ses sacrements sont valides aux yeux de tous, des Romains eux-mêmes. Seul le *Filioque*, quelques traditions latines et le fait d'avoir appartenu pendant des siècles à une Église « hérétique » gênent à son égard certains Orthodoxes. Vis-à-vis des Anglicans et même des Protestants, les Vieux-Catho-

liques sont bien plus larges que les Orientaux. Isolés dans la chrétienté, leur dissidence assez fraîche a besoin d'appuis; en outre, ils ont une mentalité plutôt occidentale, sont en majorité des germains, donc voisinent aisément avec les Anglo-Saxons en particulier.

Leur premier congrès, celui de Munich (1871) manifeste un désir d'union, notamment avec les Orthodoxes dont la position historique et théologique confine de près à la leur[1]. Le second congrès (Cologne, 1872) reçoit des délégués de Saint-Pétersbourg et trois évêques anglicans, ceux de Maryland, de Lincoln et d'Ely. On dresse les bases de la réunion projetée : « 1° la foi en Jésus-Christ, homme-Dieu, est nécessaire au salut; 2° Jésus-Christ a établi une Église; 3° tout fidèle de cette Église doit croire ce qui a été cru toujours, partout et par tous [2]. »

La même année Doellinger faisait à Munich une série de conférences substantielles et claires sur l'union des Églises [3].

En 1873 un troisième congrès se réunit à Constance. Il y eut des discours prononcés par l'évêque anglican d'Albany, par l'archiprêtre Wassilief de Saint-Pétersbourg, par le délégué Holtzmann du *Protestantenverein*, sans parler de messages amicaux venus d'un peu partout. Fait plus significatif, le dimanche 11 janvier

1. L'un des pères du vieux-catholicisme, François de Baader avait dès 1840 exprimé sa sympathie pour l'Eglise gréco-russe restée à son sens plus religieusement pure que le catholicisme romain (*Le catholicisme d'Orient et d'Occident;* cf. p. 74 de notre exposé).

2. Abbé E. Michaud : *Le mouvement contemporain des Eglises.* Paris, Sandoz et Fischbacher, p. 200.

3. Ces conférences ont été publiées en anglais par un disciple de Doellinger (Oxenham) et c'est d'après le texte anglais que Mme Hyacinthe Loyson a rédigé l'exposé français que nous indiquons à la bibliographie; c'est un des rares précis de la question qui aient paru en français au XIXe siècle. Doellinger était au carrefour des Eglises et nul ne les connaissait mieux que lui.

1874, les Catholiques-chrétiens de Genève adhéraient à l'*Alliance évangélique* (protestante d'origine et d'inspiration), et l'on voyait à la salle de la Réformation le père Hyacinthe et le pasteur Coulin se donner la main d'association.

A la fin du siècle, une entente prévue rattachait à l'ancienne Église d'Utrecht les Vieux-Catholiques d'Allemagne, de Suisse etc... Les Églises précitées n'avaient pas d'ailleurs poursuivi leur évolution séparément; des congrès périodiques les avaient groupées et l'archevêque d'Utrecht leur servit toujours de lien spirituel. Il avait patronné le schisme ancien-catholique de 1871, consacré ses évêques, l'avait en somme vieilli d'un siècle et demi; il était normal que l'entente devînt explicite et que la primauté honorifique du prée lat hollandais fût reconnue. Ce fut l'*union d'Utrecht.*

Sous l'épiscopat de Jean Heykamp, on se réunit à Utrecht le 24 septembre 1889 pour établir la constitution de l'ancien-catholicisme élargi. L'œuvre du petit concile fut à la fois négative et positive. On répudia les décrets du Vatican jugés contraires à la vérité historique ou à la foi et à la discipline de l'ancienne Église : les bulles *Unigenitus*, *Auctorem fidei*, l'immaculée-conception, l'infaillibilité. On déclara s'en tenir à la maxime de Vincent de Lérins, n'admettre que ce qui a été cru toujours et partout par l'Église universelle. On restait fermement attaché à l'eucharistie, dogme central du catholicisme, mais avec les Réformateurs, on rejetait la messe considérée comme une répétition du drame de la croix.

Les principes étant fixés dans un esprit à la fois conservateur et libéral, rien ne fut prescrit en matière de discipline. Les Vieux-Catholiques peuvent célébrer

leur service en langue vulgaire, communier sous les deux espèces; le célibat ecclésiastique n'est pas obligatoire [1].

L'ancien-catholicisme voulait servir de norme modeste aux autres Églises et d'intermédiaire entre elles. Deux ans après l'accord d'Utrecht un fait décisif soulignait le rapprochement avec les Anglicans. Un service d'intercommunion était célébré le 15 août 1891 en l'église protestante de Lucerne [2]. En 1893 la création à Berne de la *Revue internationale de théologie* (*internationale theologische Zeitschrift*) allait permettre un échange de vues régulier entre ses rédacteurs anciens-catholiques et les milieux orthodoxes, anglicans, protestants.

Les Orthodoxes avaient d'abord examiné avec intérêt l'émancipation des Vieux-Catholiques, mais lents à se mouvoir, ils avaient tardé à les regarder comme des frères ecclésiastiques, et l'heure de l'union semblait passée. Seules, quelques personnalités orthodoxes manifestaient ouvertement leur sympathie; c'étaient le professeur Kyriakos, l'archiprêtre Janischeff, le général Kiréeff etc... Enfin l'Église russe fit un effort; elle

1. Cf. G. Volet : *Notice historique sur l'Eglise d'Utrecht*. Paris, 1908. La *déclaration d'Utrecht* a reçu les adhésions successives des Eglises organisées après 1889, c'est-à-dire celles de Pologne, de Tchécoslovaquie, de Yougo-Slavie. Elle a été publiée en différentes langues.

2. Dès 1729 l'archevêque d'Utrecht, Barchmann avait songé au rapprochement si naturel avec les Anglicans, mais il n'en avait plus été question après lui. On sait qu'à la fin du XIX^e^ siècle l'épiscopat anglican a patronné la tentative gallicane du P. Hyacinthe à Paris.

3. La *revue internationale de théologie* est peut-être le répertoire le plus abondant d'études bibliographiques, d'articles de fond, de lettres etc... qui existe à l'égard des rapports interecclésiastiques. Son directeur et infatigable rédacteur en chef, l'abbé Michaud (1839-1917) une fois disparu, les articles en français sont devenus assez rares. Le fait est d'autant plus regrettable que la revue ancienne-catholique succédait indirectement à *l'union chrétienne* si voisine d'esprit, bien qu'Orthodoxe, de l'abbé Guettée mort l'année précédente, et toujours rédigée en français.

délégua aux conférences intereccléstastiques de Bonn en 1894 l'archiprêtre Janischeff et le professeur Ossinin qui se montrèrent fort larges; l'archiprêtre admit le maintien de la liturgie latine antérieure à la séparation; les Vieux-Catholiques reconnurent le bien-fondé de l'*épiclèse*. On parla sans aigreur du *Filioque*. Le Saint-Synode adressa la même année un rapport aux évêques anciens-catholiques; heureusement surpris, ceux-ci constituèrent une commission qui rédigea également un rapport et le publia en 1897. Mais la variété des points de vue orthodoxes fit encore différer l'union.

Les pourparlers n'en reprirent pas moins. Le professeur Kerenskij publia une relation du V^e^ congrès vieux-catholique, celui de Bonn (1902); le recteur de l'académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, Mgr Serge écrivit trois articles sous le titre général : « Qu'est-ce qui nous sépare des Vieux-Catholiques? » Avec beaucoup d'intelligence historique et de tact, il montrait dans les deux mentalités orientale et occidentale les difficultés réciproques de compréhension, et laissant le verbalisme des textes insistait sur l'union en profondeur. Nous croyons, disait-il en substance, être les seuls à défendre la monarchie divine en soulignant le *a Patre solo*; mais pour les Occidentaux, le *Filioque* confirme cette monarchie; qu'ils le gardent comme nous l'écartons. Les Anciens-Catholiques nous reprochent d'avoir innové, nous si fidèles aux antiques formules, en admettant la *transsubstantiation*; mais si nous tenons à ce terme (comme à celui de *consubstantiel* admis par toutes les Églises bien qu'il ne figure pas dans l'Écriture), nous répudions comme les Anciens-Catholiques le « matérialisme latin ». Quant à l'Église, nous sommes exclusifs en un sens, « nous ne prions pas pour que nous

et les autres orthodoxes soyons réunis en une seule organisation, mais bien pour que ceux qui errent soient réunis à notre Église, comme à l'Église une, sainte, catholique et apostolique et non pas seulement gréco-russe ». L'Église est d'ailleurs pour tous les chrétiens, un organisme visible autant qu'invisible; elle est la société de tous ceux qui croient en Jésus-Christ, qui sont les rameaux de ce cep, mais elle est aussi l'institution qui repose sur une confession de foi, une hiérarchie, des sacrements [1].

Les Anciens-Catholiques acceptaient la définition, mais leur chapelle faisait modeste figure à l'ombre des coupoles byzantines et des bulbes dorés de l'église russe. Incorporés durant des siècles dans l'enceinte romaine, accusant d'hérésie leur Église mère, ils étaient aux yeux des Orthodoxes, suspects d'une certaine contamination. Ils répondaient qu'il y avait toujours eu dans l'Église romaine une chaîne d'évêques et de fidèles pure de toute hérésie; les Anciens-Catholiques n'avaient pas à rentrer dans l'orthodoxie n'en étant jamais sortis; leurs croyances étaient exactes, leurs sacrements réguliers, leurs ordinations valides. Que demander de plus? La pluralité d'Églises visibles n'était ni un mal ni un danger; et les autocéphalies orthodoxes pouvaient bien paraître aux Vieux-Catholiques dispersés, mais moralement groupés autour d'Utrecht et en contact régulier par leurs congrès, un morcellement de l'Église gréco-russe.

L'antique patriarche de Constantinople songeait

1. Cf. Antoine Valmy : *Bulletin de théologie russe.* § 2. *Vieux-Catholicisme et Orthodoxie.* Etudes, 1904, t. CI, p. 856-879, et notamment les p. 873 et 875 riches en citations. Les articles de Mgr Serge ont été traduits dans la *Rev. int. de théologie*, n° d'avril-juin 1904.

précisément à rassembler ses brebis dispersées. Le 12 juin 1902 Joachim III adressait une encyclique « aux bienheureux et très saints patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem et aux très saintes Églises autocéphales, sœurs dans le Christ, de Chypre, de Russie, de Grèce, de Roumanie, de Serbie et du Montenegro ». Il les questionnait sur l'opportunité d'un resserrement entre Églises orthodoxes, d'une réunion quelconque avec les autres confessions, d'une mise au point du calendrier. — Patriarches et Églises sœurs prirent le temps de la réflexion et ne répondirent même pas tous. Le siège d'Alexandrie s'isolait de celui de Byzance, Chypre s'occupait de son propre archevêque ; la réponse principale vint de Russie, rédigée par le métropolite Antoine de Saint-Pétersbourg, et datée du 25 février 1903. Le Saint-Synode désirait certes des rapports fraternels et réguliers, mais le morcellement politique de l'orthodoxie rendait tout concile impossible pour le moment. Au sujet de l'union, rien à faire avec les Catholiques et les Protestants dont la propagande était si intolérable que l'Orthodoxie était réduite à la défensive; au contraire, le rapprochement avec l'anglicanisme si respectueux de sa sœur orientale, était désirable à condition que l'anglo-catholicisme devînt prédominant. Le vieux-catholicisme était très sympathique, malheureusement les protagonistes du mouvement disparaissaient, et les jeunes Anciens-Catholiques se laissaient circonvenir par les Protestants. — La Serbie admettait l'union avec les Anciens-Catholiques s'ils professaient

1. On sait qu'à cette époque, l'Orthodoxie entière suivait le calendrier Julien. Les Soviets ont accepté la réforme grégorienne. La question n'est pas entièrement réglée dans les Etats balkaniques. Une autre question intéresse l'ensemble des chrétiens, c'est la fixation de la date de Pâques.

nettement l'orthodoxie. Jérusalem voulait s'unir à eux comme aux Anglicans. La Grèce, la Roumanie, le Montenegro suivaient la Russie [1].

On continua d'ailleurs à garder de bonnes relations, un peu lointaines, peut-être, puis la guerre et la révolution soviétique rapprochèrent indirectement des Églises sans rivalité foncière. Autour de 1925, le vent soufflait à l'œcuménisme et ranimait les vieux souvenirs de Nicée. Pour nous en tenir à un fait récent, le congrès vieux-catholique tenu du 13 au 16 août 1928 a reçu des dignitaires orthodoxes représentant le patriarche de Constantinople, celui d'Alexandrie, l'Église yougoslave et l'Église bulgare. Le professeur Zankov délégué de celle-ci, prononça un discours fort agréable à ses auditeurs sur le sujet : *catholicité et Eglise vieille-catholique*. Il faut prendre, dit-il, le premier terme dans le sens triple de communisme chrétien ou pleine fraternité en Jésus-Christ, d'orthodoxie et d'universalité. Rome n'a pas le monopole de la catholicité, au contraire, mais son impérialisme peut se transformer. En attendant, l'orthodoxie et l'ancien-catholicisme ont à jouer le rôle de levain dans la chrétienté; ils possèdent en puissance sinon en acte les trois notes de la catholicité intégrale. — Du côté protestant, Frédéric Heiler, professeur luthérien à Marbourg, très voisin en esprit du vieux-catholicisme, rendit hommage dans son discours : *autour d'un programme* à l'œuvre pacificatrice des moines bénédictins de l'union [2].

A l'égard du protestantisme, l'attitude des Anciens-Catholiques est à la fois prudente et cordiale, on a pu

1. Cf. A. Valmy : *Bulletin d'Orient* (*Etudes* du 20 avril 1904, p. 278-295
2. Cf. *Irenikon* (janv.-fév. 1929), p. 11-19, 133-137.

l'entrevoir d'après tout ce qui précède. Il ne faut point, aux yeux des Catholiques et des Orthodoxes, comme au nom des principes conciliaires du vieux-catholicisme, se prêter aux infiltrations du subjectivisme protestant; mais on peut saluer les Protestants comme des frères en la réforme du catholicisme-romain et leur enseigner la valeur des traditions en attendant qu'ils en mettent les grandes lignes délibérément hors d'atteinte. — De leur côté, les Protestants redoutent ce qu'il y a de trop intellectualiste et d'un peu froid chez les Anciens-Catholiques; ils trouvent qu'ils ont trop conservé l'armature romaine. Un des maîtres du vieux-catholicisme, l'abbé Michaud, a bien mis en valeur la diversité des points de vue auxquels se sont placés les réformateurs du XVI^e^ siècle et ceux du XIX^e^. les premiers insistant avant tout sur la vie morale. le salut, les seconds sur la vérité historique objective, la notion de l'infaillibilité; de là, le caractère plus actif, plus populaire du protestantisme, l'aspect plus intellectualiste du vieux-catholicisme [1]. Mais si les relations ne sont pas intimes, l'entrée des deux Églises dans le mouvement œcuménique, les a rapprochées.

A l'égard des Protestants, l'Orthodoxie est naturellement plus distante qu'à l'égard des Anciens-Catholiques, mais, sans aborder encore le mouvement œcuménique, nous pouvons glaner quelques faits récents de franche cordialité. Le 22 mai 1927, un concert spirituel roumain est donné ainsi qu'une conférence sur l'unité chrétienne au temple luthérien de la Rédemption, à Paris. Des étudiants orthodoxes suivent les cours des

1. Cf. notamment l'article sur l'*Ancien-Catholicisme* publié par l'abbé Michaud dans la *Revue chrétienne* de 1899, p. 253-267.

Facultés de théologie protestante de Strasbourg et de Paris. En novembre 1927, au cinquantenaire de celle-ci, l'archimandrite Scriban décore au nom du roi de Roumanie le doyen Raoul Allier, des insignes de grand-officier de l'Ordre de la Couronne. A Vichy, le prêtre de la paroisse orthodoxe suit fréquemment le culte protestant, lui prête à l'occasion ses merveilleux chœurs russes; le 5 août 1928, l'archevêque de la *diaspora*, Mgr Euloge y assiste avec tout son clergé. — Si l'ensemble du protestantisme reste d'ailleurs très loin de Byzance ou de Moscou, la haute-Église allemande, constituée en 1918, est comme sa sœur d'Angleterre, très disposée à s'unir à l'Orthodoxie.

★

En définitive, et en négligeant momentanément les Protestants, les Eglises épiscopales séparées de Rome ont éprouvé toujours plus nettement le besoin de se rapprocher sinon de s'unir complètement. Les Anglicans ont été dans l'affaire, les plus persévérants. Leur extension mondiale leur permet d'oublier le caractère si national de l'Église d'Angleterre; leur présence politique en Orient leur facilite bien des tractations temporelles et spirituelles. Une seule chose gêne à leur égard les Orthodoxes, la présence de la gauche anglicane, mais ils veulent bien détourner le regard de cet obstacle. Quand la question des ordinations anglicanes s'est définitivement posée à la conférence de Lambeth en 1920, les Orthodoxes proposèrent, pour faciliter l'accord, qu'un certain nombre d'évêques et de clergymen signât une liste d'adhésion aux sept sacrements que reconnaissent en commun Catholiques et Ortho-

doxes. On recueillit paraît-il 3715 signatures et l'on s'en contenta.

Mais on conçoit que, si l'opportunisme anglican peut à la rigueur s'adapter aux variétés mystiques, intellectualistes, poétiques de l'Orthodoxie, celle-ci, fidèle à ses formules et à ses rites antiques, ait plus de peine à concevoir une entente avec les Protestants. Nous allons le voir plus nettement dans l'exposé du mouvement œcuménique, mais noter aussi que les obstacles n'ont pas été si infranchissables qu'ils le paraissaient.

VI

LES MOUVEMENTS ŒCUMÉNIQUES

Le début du xx^e siècle a marqué de grands mouvements vers une unité plutôt pressentie que nettement définie, et le rythme en est allé s'accélérant depuis la guerre. A peine le premier quart du siècle s'achevait-il que deux conciles presque œcuméniques se succédaient; le premier, à Stockholm en 1925, année jubilaire de Rome et seizième centenaire du concile de Nicée, le second à Lausanne en 1927; le premier surtout d'ordre pratique *(Life and Work)*, le second d'ordre ecclésiastique et doctrinal *(Faith and Order)*.

Cette fois, il ne s'agissait plus de réunir des Calvinistes et des Luthériens, des Anglicans et des Presbytériens, ni telle ou telle vaste fraction de la chrétienté à telle autre; il s'agissait de réunir l'ensemble des Églises chrétiennes, ou plutôt de l'unir sans trop préciser à l'avance le mode de l'unité future.

Protestants soucieux d'action morale commune, Anglicans désireux d'élargir leur vaste Église nationale en Église universelle, Orthodoxes inquiets de leur morcellement et sincèrement attachés au corps mystique du Christ, Catholiques-romains persuadés depuis des

siècles que le siège apostolique est par définition le siège de l'unité, tous convergeaient, les uns aspirant à une intercommunion dans un cadre très large d'Églises autonomes, les autres à l'unité extérieure mais sans aller nécessairement jusqu'à l'autorité suprême d'un monarque ecclésiastique, les autres enfin ne reconnaissant l'unité véritable que sous le signe du successeur de Pierre.

Ces aspirations générales ont pris forme avant la guerre, mais le brassement de peuples opéré par celle-ci, les confrontations de dogmes, de pratiques et de rites, les dégagements de nationalités nouvelles et l'orientation imprévue de certains vieux États ont posé plus fortement le problème éternel. Au lendemain de la guerre, la poussée bolchéviste contre toute religion a montré à toutes les Églises qu'elles avaient en somme à défendre non pas tel ouvrage isolé, mais l'ensemble du front chrétien. Enfin la vision du monde entier à conquérir, l'élan missionnaire longtemps brisé par les rivalités d'Églises, ont suggéré bien avant la guerre, suggèrent aux chrétiens plus impérieusement que jamais l'image d'une Église largement unifiée.

§ 1. — Les origines : Stockholm (août 1925).

Stockholm et Lausanne représentent l'aboutissement de longs travaux préparatoires; les protagonistes des deux assemblées sont souvent les mêmes et il serait difficile de donner à chacune une filiation distincte. Le projet de Lausanne est un peu antérieur à celui de Stockholm, et pourtant sa réalisation plus ardue a été postérieure de deux ans. On peut cependant, tout en

indiquant les préliminaires communs aux deux réunions, relever dans les années qui les ont précédées, certains jalons respectifs à chacune d'elles.

Laissons parmi les origines lointaines, le fameux congrès des religions de 1893 à Chicago. Ce fut si l'on veut une réunion des Églises ou de leurs délégués, dans un même local, ce fut un congrès auquel collaborèrent même des Catholiques et auquel se rendirent jusqu'à des non chrétiens, des vieilles religions asiatiques. Mais le *Parlement des religions* était au moins prématuré; ce fut plus une exposition universelle qu'un vrai congrès ecclésiastique; rien n'en sortit [1]. Arrivons aux facteurs réels.

D'origine protestante, mais d'inspiration œcuménique, les *Unions chrétiennes de jeunes gens*, fondées en 1844, dotées d'une charte à Paris en 1855 et d'un comité international en 1878 « ont pour but de réunir dans une même association les jeunes-gens qui, regardant Jésus-Christ comme leur Sauveur et leur Dieu, selon les Saintes Écritures, veulent être ses disciples dans leur foi et dans leur vie, et travailler ensemble à étendre parmi les jeunes-gens le règne de leur maître. » Au début de 1924, ces unions étaient organisées en une cinquantaine de pays et comptaient 8817 groupements locaux.

En 1895, à Vadstena (Suède), se formait la *Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants*,

1. L'abbé Charbonnel tenta cependant de le faire renouveler à Paris. Il consulta la plupart des écrivains religieux ou simplement spiritualistes contemporains (Mgr. Ireland, le P. Monsabré, J. Simon, de Vogüé, Ch. Wagner, Aug. Sabatier etc...); leurs réponses constituent le principal intérêt de son livre : *congrès universel des religions en* 1900, Paris, Colin, 1897, in-12. Mais la hiérarchie catholique se montra finalement hostile, et le *congrès des religions* fut remplacée par un plus modeste *congrès de de l'histoire des religions.*

au caractère nécessairement plus limité que celui des unions chrétiennes, au programme un peu moins dogmatique que le précédent : « unir les étudiants qui aspirent à suivre Jésus-Christ comme leur Sauveur et leur Maître, grouper tous ceux qui dans une atmosphère de liberté et de respect mutuel, veulent étudier l'Évangile pour y chercher la source de force et de vie dont ils ont besoin, préparer les étudiants à des formes variées de service social ou religieux pour l'extension du royaume de Dieu. » Ils avaient pour devise : « faire Christ roi. »

En 1908 s'organisait à Philadelphie le *federal Council* ou « Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique », — constitué pour — « manifester plus complètement l'unité essentielle des Églises chrétiennes d'Amérique en Jésus-Christ leur divin Seigneur et Sauveur et développer l'esprit de fraternité, de service et de coopération entre elles. » [1]. Le secrétaire du *federal Council*, le Dr Charles Macfarland, a déployé une activité mondiale, surtout depuis les années de guerre, et a largement dépassé le programme américain primitif.

En octobre 1910 la *Convention générale* de l'Église épiscopale américaine, réunie à Cincinnati, décidait d'élargir les unions réalisées ou esquissées et d'organiser une conférence véritablement universelle, la *World Conference on Faith and Order* à laquelle seraient invitées toutes les communions chrétiennes qui reconnaissent « Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et comme Sauveur ». Le congrès aurait pour objet d'examiner, de concert avec les délégués de toutes les con-

1. Cette fédération avait été préparée par des unions partielles, cf. Bornand *Concentrations protestantes*, p. 32-33.

fessions, les problèmes « qui concernent la foi et le gouvernement de l'Église. » Les termes de l'invitation excluaient les Unitaires.

Mais le problème de l'union dogmatique et disciplinaire des Églises paraissait à beaucoup d'esprits, encore prématuré. En 1914 l'archevêque primat de Suède, Nathan Sœderblom [1] posait à Upsal le principe d'une union moins doctrinale que pratique. L'anglais devenant la langue ecclésiastique, on baptisa le nouveau projet : *Universal christian Conference on Life and Work.*

Le jour même où commençait notre mobilisation, le 2 août 1914, se constituait une *Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises (World Alliance for Promoting international Friendship through the Churches)* dont le président était l'archevêque de Cantorbery. C'était un des éléments du programme de *christianisme pratique, Life and Work* et les deux mouvements seront pendant quelques années parallèles ou même confondus, mais le programme de l'*Alliance...* s'ouvrait sous de fâcheux auspices.

La guerre commença; en novembre 1914 eut lieu à Oud-Wassenaër en Hollande une réunion comprenant, outre les délégués des pays neutres, une délégation hongroise. Les espoirs de rapprochements internationaux faiblissant assez vite, on adopta le principe limité d'une « conférence universelle des Églises protestantes »

1. L'archevêque Sœderblom est aujourd'hui la figure la plus populaire des congrès unionistes. Il a fait une partie de ses études universitaires et de sa carrière ecclésiastique en France. Il y est revenu en décembre 1926 à l'occasion du tricentenaire de l'église suédoise de Paris. La simplicité d'allures de ce plus haut dignitaire du protestantisme continental a inspiré un joli article à Charly Clerc (*Journal de Genève* du 5 sept. 1926). La revue catholique belge *Irenikon* lui rend également un bel hommage.

sans espérer d'ailleurs unir les délégués des belligérants.

Mais dès janvier 1916, les épiscopaux d'Amérique précisaient le programme de la *World Conference*, au cours d'une réunion tenue à New-York sous la présidence de l'évêque de Chicago, et bientôt le *Federal Council* reprenait pour sa part le projet suédois de *Life and Work*. L'année suivante, les Britanniques créaient dans le même sens un *British Council for promoting an international christian Conference*; et l'initiateur du mouvement *Vie et Action* convoquait à Upsal une assemblée qui se tint en décembre et ne réunit guère que des neutres, dont le nombre diminuait d'ailleurs; on vint de Hollande et de Suisse.

En 1918 la Haute-Église allemande, si voisine de la Haute-Église anglicane organisait à peine née une *Hochkirchliche Vereinigung* ou *Hochkirchlich-œkumenischer Bund* pour contribuer à l'union des Catholiques, des Evangéliques et des Orthodoxes.

La guerre terminée les projets furent plus méthodiquement poussés; le 30 septembre 1919, on se retrouvait à Oud-Wassenaer en conférence de l'*Alliance universelle*. Le doyen suisse Herold président de la fédération des Églises suisses; l'Américain Macfarland déjà mentionné et le primat de Suède y développèrent leur projet de concile œcuménique; une conférence préparatoire se réunit à Paris en novembre.

Mais la grande année préparatoire fut 1920.

Du 15 juillet au 7 août eut lieu la Conférence épiscopale de Lambeth [1]; elle groupait 252 évêques. L'archevêque de Cantorbery, lord Randall, incarnant le

1. Le palais de Lambeth est la résidence officielle de l'archevêque de Cantorbéry; les conférences épiscopales régulières ont commencé en 1867 et se sont à peu près tenues tous les dix ans.

rôle antique de l'anglicanisme, d'intermédiaire entre les Églises, adressait un large *Appeal to all christian People*, présentant les thèses suivantes comme bases d'une entente possible entre Églises chrétiennes : la Bible reconnue comme règle de la foi, le symbole de Nicée comme formule théologique de cette foi, la baptême et l'eucharistie comme véritables sacrements, l'épiscopat historique admis comme fondement de l'ordre ecclésiastique [1]. — Le *locum tenens* du patriarche de Constantinople, auteur d'une lettre sur l'*unité spirituelle des diverses Eglises chrétiennes* parue la même année, s'était fait représenter à Lambeth.

Le 5 août, la Conférence de l'Alliance presbytérienne universelle se réunit à Lausanne. Les 10 et 11 avait lieu à l'hôtel Beauséjour, de Genève, la réunion préparatoire au congrès *Life and Work*; elle comprenait 90 membres de quinze régions diverses. On constitua bien entendu une Commission ou *Comité international* divisé d'abord en trois sections : une *européenne* avec l'archevêque Soederblom pour président, une anglaise présidée par l'archevêque de Cantorbery, une américaine dirigée par le docteur presbytérien A.-J. Brown. Plus tard, une section orthodoxe s'ajoutera aux trois premières.

On n'avait pas, au début du mouvement *Life and Work*, beaucoup songé aux Orthodoxes, mais leurs délégués se trouvaient à Genève pour la conférence préparatoire de *Faith and Order* qui succéda immédiatement à la première, et dont nous parlons plus loin.

1. Ces *points fondamentaux* avaient déjà été formulés en 1888 et inspirés par la conférence protestante-épiscopale de Chicago en 1886. C'est ce qu'on appelle le *Quadrilatère de Lambeth*. Cf. *Documents on Christian Unity* 1920-1924. Edited by G. K. A. Bell dean of Cantorbury. Oxford, 1924.

L'archevêque Soederblom membre éminent des deux comités, décida paraît-il alors, les orientaux à venir à son premier congrès. Haut dignitaire d'une Église ritualiste et hiérarchisée, à la fois plein de prestige et d'une simplicité bonhomme, l'archevêque était le seul intermédiaire possible entre le monde protestant (en dehors de l'anglicanisme) et le monde orthodoxe.

Toujours en ce même mois d'août 1920 fécond en rendez-vous, le comité international de l'*Alliance universelle pour l'amitié par les Eglises* se retrouvait à Saint Beatenberg auprès du lac de Thoune. Les réunions de l'*Alliance universelle* et celles de *Life and work* vont en partie se confondre avant le congrès de Stockholm; mais l'*Alliance* veut surtout être une sorte de société des nations religieuses, réparer les maux de la guerre, rapprocher les États opposés pendant le conflit; le mouvement *Life and work* est plus général, vise toute l'activité sociale et chrétienne, pourrait exister en dehors de toute amitié ou inimitié internationale.

Le comité de *Life and work* se réunit en avril 1921 à Péterborough dans le palais épiscopal, et l'archevêque Sœderblom ouvrit la séance en récitant le *Veni sancte...* « où s'exprime l'unité de foi par le travail de l'Esprit-Saint à travers la diversité des langues[1] ». Bientôt arriva l'adhésion du patriarche de Constantinople, au congrès, et la désignation de son délégué, Mgr Germanos, archevêque de Séleucie. C'était un beau succès.

L'an d'après, l'*Alliance universelle*... tenait un vaste congrès à Copenhague; Mgr Germanos s'y retrouvait sous un autre titre, celui d'évêque de Thyatire (l'une

1. *Le Concile réformé de Zurich*, 1923, article signé *** dans le *Correspondant* du 25 mai 1924, p. 599. Voir tout l'article, très documenté et riche en vues générales.

des cités saintes de l'Apocalypse) et pourvu d'une sorte d'exarquat d'Occident. Anglicans, Luthériens, Calvinistes, Orthodoxes fraternisaient. — Le 12 août, on s'installe à Helsingborg et l'unité s'élargit encore. « L'archevêque d'Upsal, prélat aux vastes desseins, soucieux d'une sorte de primauté sur toute la Réformation d'Europe continentale, partage la présidence du Comité avec le patriarche de Constantinople et l'archevêque de Cantorbery; on voit dans les vice-présidences un modérateur de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse aux côtés du président de l'Union Evangélique allemande et du secrétaire général du Conseil fédéral des Églises américaines du Christ. Et quand à la séance du 15 août, le métropolite Germanos apportera les adhésions des Églises d'Orient, des noms fastueux résonneront dans l'air suédois avec de prestigieux échos : Meletios, patriarche œcuménique, Damianos patriarche de Jérusalem, Demetrios patriarche des Serbes, Théoclitos métropolite d'Athènes, Tikhon, patriarche de Moscou[1]». — C'est à Helsingborg que furent définitivement fixés le lieu et la date de congrès *Life and Work;* il éviterait toute confusion avec *Faith and Order*, et se tiendrait à Stockholm en août 1925.

Les rapprochements s'accentuent : « Le dimanche 3 septembre 1922, Sa Grâce, lord Randall archevêque de Cantorbery, prêche dans la chaire de Calvin, en pleine cathédrale de Genève. Le président du Consistoire le reçoit solennellement, entouré de ministres et de théologiens qui n'ignorent point que l'archevêque commande à un vaste troupeau dont toute une partie

1, *Loc. cit.*, p. 606.

est franchement de tendances romaines..., un lord archevêque en communion avec un patriarche œcuménique qui dit la messe et adore l'hostie. [1] » A l'autre extrême, les anciens griefs calvinistes à l'égard des Zwingliens sont également négligés, et le pasteur Keller de Zurich, secrétaire de l'Alliance universelle, reçoit le titre de docteur en théologie de l'université de Genève. Américains et Suisses entretiendront à Zurich le siège permanent de *l'Alliance*. La solidarité du protestantisme s'affirme, mais dans une œuvre qui déborde de ses cadres et à laquelle il se consacre avec joie.

Il est vrai, comme le note l'auteur anonyme de l'article du *Correspondant*, que les faits qui suivirent : schismes russes, défaites grecques, intervention peu heureuse du primat Sœderblom au sujet de l'occupation française en Allemagne, etc... ralentirent le mouvement œcuménique; mais il se fortifie de nouveaux éléments. Le 22 juillet 1923, vingt-trois nations sont représentées à Zurich et c'est un vrai concile qui s'ouvre. Il s'occupe toujours des grands problèmes d'après-guerre, touche par exemple à celui des minorités religieuses, mais il voit plus large, et s'ouvre à la question des progrès du catholicisme.

Dans le même esprit d'entr'aide sociale et religieuse que *l'Alliance*, mais dans une assemblée plus nationale, 1.400 délégués des Églises d'Angleterre et d'Amérique se réunissaient à Birmingham en avril 1924. C'était la Conférence sur les questions politiques, économiques et civiques envisagées du point de vue chrétien (*British Conference ou christian politics, economics and citizenship*, en abrégé à la mode : *Copec*). La conférence

1. *Loc. cit.*, p. 607.

étudia les problèmes du foyer, de la répression des crimes, des rapports internationaux, et appuya fort le programme de *Life and Work*.

Enfin le grand jour arriva; le congrès de Stockholm si longtemps préparé, soit directement, soit en marge des rencontres de l'*Alliance universelle* se développa du mercredi 19 au dimanche 30 août 1925.

Le choix d'une ville du nord avait son avantage, sans parler des splendeurs et du pittoresque de la Suède. Genève rappelait trop Calvin, Paris n'était guère propice au calme d'un congrès chrétien, Londres ou une autre ville anglaise aurait pu convenir, mais en somme l'archevêque Sœderblom était l'initiateur de la conférence, il serait en Suède l'hôte accueillant des multiples délégués venus de l'Europe, de l'Amérique et des autres parties du monde. Le plus haut des dignitaires protestants, il n'effarouchait pas, malgré sa mitre et sa crosse les fils de la Réforme; très proche de son collègue de Cantorbery, il rassurait les Anglicans et par leur intermédiaire, sinon directement par son titre d'archevêque, les Orthodoxes.

La réception suédoise fut à la fois cordiale et somptueuse; mais la note originale fut donnée dans le splendide service d'ouverture de la Storkyrkan.

Tiares byzantines, crosses des Anglicans, fraises empesées des pasteurs suédois, croix pectorales, robes noires et redingotes, mitres et chapeaux de soie, étoles rouges et cravates blanches. C'est Wittemberg et Jérusalem, Genève et Cantorbéry, Thyatire, Berlin et Chicago. Le patriarche d'Alexandrie et l'archevêque d'Upsal, le doyen de Winterthur et le métropolite de Malabar, le patriarche tchécoslovaque et l'évêque de Winchester, et le secrétaire du Federal Council qui représente toutes les sectes religieuses d'Amérique... De l'orgue descendent sur eux les accents du *Credo* de Nicée.

Ils chantent un *Te Deum* en latin, et puis en quatre langues le cantique de Luther : « C'est un rempart que notre Dieu, une invincible armure. » Ils disent avec l'assemblée, chacun en son idiome, les paroles du *Notre Père*. Toutes les époques, toutes les traditions se confondent, des chrétiens qui brisèrent avec le Saint-Siège, et qu'anime un nouveau désir d'unité. Peut-être n'y eut-il pas, au cours des discussions, une heure plus saisissante que celle de ce bizarre défilé dans la Storkyrkan, puis dans la cour d'honneur, entre l'église et le palais royal[1].

Les Catholiques manquaient. Courtoisement invité à se faire représenter, le pape avait gracieusement reçu le pasteur suédois Neander, mais avait décliné l'invitation au nom des immortels principes du Siège de l'Unité.

Les questions doctrinales étaient laissées en marge d'un congrès dont le programme était la *Vie et l'Action*. Mais il y avait là plus qu'un congrès de philanthropes et de jurisconsultes; c'est à la lumière du christianisme qu'on s'efforçait de comprendre les conflits moraux et sociaux. On aborda le problème du foyer, celui de l'éducation, jusqu'à celui des races. La politique fut, en dépit d'une intervention allemande, laissée de côté.

Des actes d'une certaine portée rituelle eurent lieu dans le courant du congrès : récitations du symbole de Nicée par le patriarche d'Alexandrie (nommé Photios comme le fameux schismatique), assistance de délégués protestants et prédication de l'évêque de Dublin à un service consacré au patriarche de Moscou, Tykhon, — participation d'un prélat orthodoxe à la consécration d'un évêque scandinave, etc. [2]... A défaut d'une

1. Charly Clerc : *Le congrès chrétien de Stockholm* (*Rev. hebd.*, 19 sept. 1925, p. 274-285).

2. De semblables participations transposent le problème des ordinations

communion encore impossible dans le dogme et le rite, l'union spirituelle d'ecclésiastiques très divers se réalisait. Un *Message* au monde, honnête plus qu'original, édulcoré dans sa rédaction définitive, scella la première rencontre officielle de tant d'Églises qui jusque-là s'ignoraient passablement.

Le sermon de clôture fut prononcé à la cathédrale d'Upsal, le 30 août par l'archevêque Sœderblom. Symbolisant l'Orthodoxie par « Jean, l'apôtre de la vie intérieure et de la contemplation », le monde protestant par l'apôtre Paul, l'archevêque ajoutait avec une bonhomie mêlée de regret : « le troisième, Pierre, le porte-parole du collège des disciples tarde encore. » Assurément, privé de *Pierre*, le concile n'était pas *œcuménique*.

On se quitta. L'an d'après, un comité de continuation [1] se réunit à Berne où les Protestants virent avec une satisfaction émue le métropolite Germanos monter dans la chaire de la cathédrale évangélique. En 1927, le comité s'est retrouvé à Tarnham Castle où l'on a décidé que l'*Institut international du christianisme social* siégerait à Genève; en 1928 enfin, le même Comité a siégé à Prague, en marge du congrès de l'*Alliance universelle*... auquel ses membres participèrent.

§ 2. — Lausanne

Lausanne est la grande synthèse, c'est l'aboutissant

anglicanes ou luthériennes; les écrivains catholiques admettent qu'elles commencent à rendre ces ordinations valides.

1. Le comité se divise depuis l'entrée des Orthodoxes dans le mouvement *Life and work*, en quatre sections : européenne continentale, britannique, américaine, orthodoxe.

de tout ce qui précède en fait d'efforts, d'ébauches, de succès partiels et limités. Le christianisme social avait eu son concile de Stockholm, il inspirait toujours l'activité du *Comité de continuation* de *Life and Work* et les vastes assises de l'*Alliance universelle*. Mais on voulait faire mieux que de la philanthropie chrétienne et aborder la tâche délicate et profonde de l'union dogmatique et constitutionnelle : *Faith and Order*.

Les sources des deux mouvements sont en partie les mêmes et les courants ont parfois mêlé leurs eaux; il nous reste à dégager les origines immédiates du second congrès.

En juin 1910, la conférence internationale des Missions réunie à Edimbourg avait senti l'urgence de présenter aux Indigènes un christianisme unifié, débarrassé d'une terminologie ecclésiastique européenne ou américaine indifférente à ceux-ci.

Quatre mois plus tard, la Convention générale de l'Église épiscopale des États-Unis siégeant à Cincinnati, décidait de contribuer par une initiative personnelle au mouvement général vers l'unité [1]. La position ecclésiastique des Episcopaux d'Amérique leur facilitait la tâche. Ils forment l'Église *protestante-épiscopale* des États-Unis, et si l'on oublie parfois en s'adressant aux Orientaux de mentionner la première moitié du titre, on en rougit moins en Amérique même. L'Église épiscopale est représentée dans certaines commissions du *Federal Council* si elle n'en est pas membre effectif. Elle entretient d'anciens rapports d'amitié avec les Orthodoxes russes et grecs, des rapports de

1. On trouvera un bon résumé des préliminaires de la *World-Conference* dans l'article, sous ce titre, de JULIEN DE NARFON (*Rev. hebd.*, 10 mars 1917).

courtoisie avec la hiérarchie catholique des États-Unis. A la fois libérale d'allures et conservatrice d'instinct, participant au prestige mondial de la bannière étoilée, elle peut, comme sa sœur aînée l'Église anglicane et avec une plus grande liberté de mouvements peut-être, exercer vraiment un rôle œcuménique.

L'initiateur du projet concret fut le Dr W. T. Manning, recteur de l'église de la Trinité à New-York. Le 19 octobre, la décision d'agir sans ajournement, était prise à l'unanimité. On institua un comité de 21 membres (7 évêques, 7 anciens, 7 laïques) chargé de se mettre en rapports avec « les communions chrétiennes du monde qui reconnaissent Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ». La conférence où seraient convoqués les délégués de ces communions discuterait « les questions qui concernent la foi et le gouvernement (Order) de l'Église. »

1. La conception de l'unité

On discuterait, donc on s'assemblerait sur un pied d'égalité; d'avance, on déclarait rejeter l'uniformité et le joug d'une hiérarchie suprême. Mais on ne se contentait pas davantage d'une simple *confédération*, ni même d'une simple *union;* ce sont choses extérieures, artificielles. Des alliances, des confédérations laissent subsister les séparations originelles. Les combinaisons les meilleures, le *quadrilatère de Lambeth* par exemple, ne sont que des cadres; ce qu'on cherche, à constituer c'est un organisme vivant [1].

1. « Nous ne pouvons pas dire que la confédération des Eglises réponde à la vraie conception de l'unité de l'Église. Elle n'est qu'une union précaire

Entre l'autorité absolue de Rome et l'individualisme presbytérien, s'il ne veut rien savoir de l'épiscopat, il y a place pour une véritable unité religieuse fondée sur le *quid proprium* du christianisme : la divinité du Christ, l'incarnation de Dieu dans l'humanité. A cette unité, chaque Église est conviée à fournir sa personnalité. « L'unité des Églises, on voudrait l'appuyer sur des fondements bâtis avec des pierres taillées dans plusieurs carrières. [1] » Chaque Église, — répète sir Robert Gardiner avec le vieil évêque anglican Gore, a eu sa mission providentielle, et les Églises issues de la Réforme ont manifesté comme les Églises traditionalistes une vie spirituelle féconde; mais elles ont exagéré l'esprit de schisme.

Il faut donc qu'un lien plus intime relie toutes ces sociétés séparées, dans l'unité mystique du Christ. Il faut qu'elles puissent, sans renoncer au trésor particulier qu'elles ont reçu de la plénitude du Christ, adhérer d'une manière plus intime les unes aux autres, développer leur vie non pas dans le sentier étroit de leur sillon confessionnel, mais dans le chemin royal de l'Eglise unique et unie du Christ. Il faut qu'elles se considèrent non pas comme unités autonomes et pour ainsi dire comme cellules séparées d'un organisme puissant, mais comme cellules participant à la vie robuste de la jeunesse perpétuelle du Christ qui est l'âme du corps mystique de l'Eglise. Bref l'embrassement fraternel de toutes les Eglises et confessions chrétiennes dans une seule

qui donne l'illusion, le mirage d'une fraternité apparente, mais qui en réalité ne renoue point les liens brisés de l'unité religieuse... Une confédération religieuse ne touche pas à la racine même du mal. » Sir Robert Gardiner que nous citons ici et dont nous analysons la pensée fut le secrétaire désigné par la Commission de *Faith and Order*. Il a longuement développé la thèse épiscopale-américaine dans un article essentiel : *L'union des Eglises et l'initiative américaine de la « World Conference »* (*Revue ecclésiastique internationale*, 1916, p. 56-78).

1. Mot du Dr Newmann Smyth cité par Sir Robert Gardiner, *loc. cit.*, p. 77.

et universelle Eglise du Christ, n'implique pas le renoncement à un passé historique de gloires et de luttes pour le triomphe de l'idéal chrétien [1].

L'unité d'ailleurs existe, affirmait l'évêque de Chicago C. P. Anderson, il suffit de la dégager pour la rendre lumineuse :

C'est Dieu qui a fait l'unité de l'Eglise : ce sont les hommes qui travaillent à faire la réunion des Eglises... Rien ne saurait détruire cette unité, car elle est l'unité en un seul Dieu au moyen d'un seul baptême, l'unité du même organisme, de la même doctrine, de la même expérience religieuse [2].

Ainsi comprise, l'unité est intérieure, vitale, essentielle; dans une page digne des grands mystiques, Gardiner achève sa pensée :

... Ce n'est pas en tournant les yeux vers la terre que nous réaliserons l'unité chrétienne. Cette unité sera réalisée lorsque par la prière nous gravirons les hauteurs inaccessibles de la divinité, lorsque nous participerons d'une manière plus intime à la vie de l'esprit, lorsque notre vie sera cachée dans le Christ, lorsque le Christ nous croira dignes d'être attirés vers Lui pour que nous soyons tous un avec Lui comme Il est un avec son Père [3].

Redescendu sur terre, Gardiner peut conclure :

Cette largeur de conception, qu'il nous soit permis de l'espérer, assure le succès de la *World Conference*. Les légats

1. *Loc. cit.* p. 65.
2. *The Manifestation of Unity*, 1912, p. 35, cité par GARDINER, *loc. cit.* p. 67.
3. *Loc. cit.*, p. 68-69. Gardiner offre le curieux mélange d'un esprit américain des plus pratiques et d'un esprit hautement mystique. Il commente ici le texte de *Jean*, XVII, 21-23 cher aux amis de l'unité.

de la Papauté, les évêques des Eglises orthodoxes, les évêques des Eglises anglicanes, les docteurs et les pasteurs des confessions protestantes y pourront prendre part sans sacrifier un iota de leurs convictions religieuses, sans renoncer à leurs aspirations, sans altérer leur esprit [1].

Cependant, Gardiner ne cultive pas le vague et ne néglige pas le détail précis. Il sait qu'il y a des cas délicats à résoudre, qu'il faut serrer de près les notions d'Église, de ministère, de sacrements, d'autorité... mais il est plein d'un optimisme réfléchi. Avec l'initiateur de la conférence, le recteur Manning, il estime qu'il y a des rapprochements immédiatement possibles. Si peu désirables que soient les confédérations partielles qui risquent de renforcer l'esprit sectaire, « la coopération parmi les confessions protestantes est possible, parce que réellement leurs divergences religieuses ne sont pas très importantes ». Avec le *disciple du Christ* George Zabriskie, il va jusqu'aux abords de Rome : « Même pour la papauté, il n'est pas impossible de s'entendre. Toute société humaine a besoin d'un chef. Si l'Église doit être un seul organisme, la possibilité d'un chef n'est pas exclue. [2] »

2. La préparation

Dès que les grandes lignes du programme eurent été tracées, sir Robert Gardiner, secrétaire de la commission et âme du projet de la conférence, se mit à

1. *Loc. cit.*, p. 76.
2. Sir Robert Gardiner : *La World Conference et le Protestantisme américain* (*Rev. ecol. int.*, 1917, p. 60-82). Les citations sont empruntées aux p. 73 et 79.

l'œuvre. Il entra avec un zèle à la fois apostolique et américain en relations avec les Églises diverses de l'ancien et du nouveau continent. Anglicans et Protestants furent les plus vite accessibles : dès 1912 plusieurs comités anglicans se constituaient dans le Royaume-Uni; en 1913 les Églises non conformistes adhéraient au mouvement. — Les Protestants continentaux furent touchés successivement. Les Vieux-Catholiques approuvèrent dès 1912. Les relations avec les Orientaux furent plus tardives. Ce n'est qu'en novembre 1914, que Gardiner entra en correspondance avec les évêques russes. L'un d'entre eux, un prélat d'extrême-droite ecclésiastique, Mgr Antonin, évêque de Kharkov, fut d'abord très catégorique; il rappela l'échec des anciens pourparlers : « l'insuccès d'un demi-siècle d'efforts de la part de l'Église orthodoxe et de l'Église épiscopale américaine pour arriver à une entente, nous prouve que la question de la réunion n'a pas été posée de la manière qu'il fallait. » L'amitié ecclésiastique ne signifie rien de plus que l'amitié nécessaire envers tout prochain qu'il soit juif, païen etc... Ce qu'il faut c'est la soumission à la vraie Église; « hors d'elle, il n'y a que des usurpateurs du nom de chrétiens, des hérétiques, voire des païens. » — Sans se déconcerter, Gardiner discute avec une ferme courtoisie, cite des textes libéraux, universalistes du grand théologien russe Philarète [1]. L'archevêque réplique, mais

1. « Toutes les communions chrétiennes (excepté celles qui nient le mystère de la Trinité et de l'Incarnation) reconnaissent pour la vérité pure, pour la vérité révélée par Dieu même, tout ce que contient le symbole de l'Eglise orientale... chacune d'elles a aussi un esprit qui lui est particulier; chacune se trouve par là dans un rapport particulier avec l'Esprit de Dieu... Au moyen d'une Eglise particulière, vous êtes uni à l'Eglise universelle de Dieu. » (*Entretiens d'un sceptique et d'un croyant, sur l'orthodoxie de l'Eglise orientale.* Paris, 1862, p. 8, 13, 20).

sans qu'il abandonne tout à fait ses positions. le geste primitif d'anathème s'achève, devant la bonne grâce souriante de l'apôtre américain, en geste de bénédiction [1].

Les autres prélats orthodoxes sont gagnés plus vite. Le métropolite des Églises orthodoxes d'Amérique, Mgr Platon, se charge de transmettre les rapports américains au Saint Synode russe. Les *Nouvelles ecclésiastiques* de Petrograd publient un appel aux évêques, de l'écrivain Serge Troitzky. L'Église russe déclare-t-il aurait tort de s'abstenir, « les Anglicans et les Protestants travaillent avec ardeur à la recherche d'un criterium plus stable de la vérité du Christ. Notre devoir est de les aider. » Les périodiques religieux d'Athènes, de Constantinople et d'Alexandrie prêchent le rapprochement [2]. C'est d'ailleurs au lendemain de la guerre que les pourparlers deviennent actifs et réguliers. Parmi les Orthodoxes, le plus diligent est Mgr Meletios métropolite d'Athènes que nos lecteurs connaissent déjà. Il répond le 20 avril (3 mai) 1919 « au très-révérend seigneur Ch. P. Anderson, évêque de Chicago » avec une rare cordialité, que lui et son synode s'associent au projet. En même temps, il publie dans *the balkan Review* un article montrant l'effet désastreux des schismes sur l'esprit des non-croyants et même des croyants. Au cours de son voyage en Amé-

1. Correspondance de S. E. Mgr Antonii archevêque de Kharkov, avec les représentants de l'Eglise épiscopale en Amérique. Kharkov, typographie éparchiale, 1915. Cette correspondance est clairement résumée dans l'article de GARDINER : *Les Eglises orientales et la World Conference* (*Rev. ecc. int.* 1919, p. 234-253).

2. Un des textes les plus nets est le suivant : « Nous croyons qu'une telle union se réalisera un jour et sans doute que l'Eglise orthodoxe d'Orient prendra les devans dans cet mouvement agréable à Dieu. » (Ἐθνικὸς Κήρυξ 13 oct 1918).

rique, il participe à une grandiose cérémonie dans la cathédrale néo-gothique de saint Jean l'évangéliste et précise, dans ses relations avec la hiérarchie américaine, les grandes ligues d'un accord.

A la suite de métropolite d'Athènes, le *locum tenens* du patriarche de Constantinople, puis les chefs des Églises autocéphales de Bulgarie, Roumanie, Serbie, Chypre, répondirent affirmativement à l'invitation. L'Orthodoxie en somme adhérait en bloc. Quelle allait être l'attitude du catholicisme?

Les hauts-prélats américains (cardinaux Gibbons et Farley) approuvèrent le projet; le cardinal Gibbons déclara même que l'Église épiscopale américaine et l'Église romaine étaient étrangement voisines. Mais c'est le Saint-Siège qu'il fallait décider. Avec sa fougue aimable, sir Robert Gardiner écrivit à Mgr Gasparri [1] le 2 novembre 1914, soulignant la gravité particulière du schisme en présence des malheurs de la guerre, invitant en termes généraux l'Église romaine à s'associer à l'action commune contre les ennemis du nom chrétien, et ne dissimulant pas les « très grandes difficultés de la tentative. » L'éminence répondait le 18 décembre que « l'auguste pontife » s'était enflammé d'une sainte charité pour le projet dont la seule issue normale était d'ailleurs le retour au bercail romain. — Gardiner remercia vivement son correspondant le 2 février 1917 et lui écrivit de nouveau le 1er mars, pour lui demander l'autorisation de communiquer sa lettre du 18 décembre à tous les évêques anglicans et américains. Le cardinal accorda la permission, exprima derechef les vœux ardents du Saint Père pour le succès

1. Favorablement mêlé à l'affaire des ordinations anglicanes en 1895-1896, voir p. 271.

croissant de l'entreprise, et gratifia cette fois le secrétaire de *Faith and Order* du titre *d'illustrissime seigneur* qui tranchait avec le simple *Monsieur* de sa première lettre.

Cet échange d'amabilités ne présageait rien encore à l'égard de la question délicate : Rome serait-elle représentée à la conférence? Quand, la guerre terminée, les délégués purent enfin visiter les grandes capitales ecclésiastiques de la chrétienté, l'accueil romain fut courtois mais négatif. La délégation emporta une note manuscrite de Mgr Ceretti où l'on pouvait lire ces mots relatifs au pape :

> Il désire ardemment et il prie pour que ceux qui prendront part au Congrès, au cas où il deviendrait une réalité, puissent par la grâce de Dieu, voir la lumière et se réunir au Chef visible de l'Eglise par lequel ils seront reçus à bras ouverts [1].

A part Rome à l'extrême-droite, les Unitaires et les adversaires des confessions de foi à l'extrême-gauche théologique ou ecclésiastique. toute la chrétienté se préparait à la rencontre à venir; 57 confessions religieuses avaient organisé des comités. On attendait beaucoup de l'émouvante confrontation de tant d'Églises, sans se leurrer sur la proximité de la réunion.

★

L'assemblée préparatoire eut lieu à Genève immédiatement après la *conférence œcuménique* préliminaire au

1. Cité par Bornand : *Concentrations protestantes*, p. 17-18.

congrès de Stockholm; celle-ci se tint à l'hôtel Beausé-jour les 10 et 11 août 1920; la première, intitulée: *congrès mondial foi et discipline* eut pour cadre la grande salle de l'Athénée de Genève et dura du 12 au 19 août. Il y avait là 150 délégués représentant 80 Églises de 40 pays. L'évêque Ch. H. Brent de New-York, devenu le promoteur ecclésiastique du congrès, ouvrit la séance. L'anglais, le français, l'allemand étaient les langues officielles et servaient de lien, dans le cadre si cosmopolite de Genève, à l'étrange multitude des représentants d'Églises. C'était une simplification moderne (relative) de la glossolalie des temps épiques de la tour de Babel et de l'époque évangélique de la Pentecôte [1].

La date de la conférence définitive fut fixée à 1927. La ville primitivement désignée était Washington. On choisit ensuite Lausanne, sans doute pour faciliter le déplacement de la plupart des congressistes.

Dans l'intervalle de ces sept années le mouvement général vers l'union s'accéléra; rappelons simplement les noms des tentatives, des congrès, des unions partielles dont nous avons plus longuement parlé dans les précédents chapitres : conversations de Malines (1921-

1. Le *Journal de Genève* du samedi 21 août 1920 donne un résumé pittoresque de ce congrès préparatoire. Nous lui empruntons les lignes suivantes : « Archevêques et évêques anglais, américains, suédois, danois, et les pasteurs des grandes communautés presbytériennes, luthériennes, méthodistes, baptistes, etc... étaient simplement en habit noir. Tout au plus une croix en or brillait-elle parfois sur la poitrine d'un dignitaire ecclésiastique. Seuls les délégués des Eglises d'Orient, aux longs cheveux et à la longue barbe, se font remarquer par leurs hautes toques aux diverses couleurs, leur amples robes de soie noire et les saints ornements, entourés de pierres précieuses, qu'ils portent suspendus à des chaînes en or. Ils sont assis au premier rang. »

1925), — congrès de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises*, à Copenhague (1922) et à Zurich (1923), fondation de l'Église unie du Canada (juin 1925), — congrès de l'*Alliance presbytérienne universelle* réuni à Cardiff (juillet 1925), — congrès *Life and Work* réuni à Stockholm (août 1925), congrès, universel luthérien assemblé à Oslo (septembre 1925), — fondation de la revue *Irenikon* (avril 1926), conférence presbytérienne continentale réunie à Genève (septembre 1926) etc...

★

En dehors des assemblées, il faudrait noter un travail progressif, réalisé au sein du protestantisme surtout, dans le sens œcuménique. A l'exemple des Anglicans, on s'effraye de moins en moins du vocable : *catholique*. De plus en plus, le mot *universel* répété dans le symbole [1], finit par prendre un sens concret dans l'esprit protestant. Mais à la catholicité romaine on oppose la *catholicité-évangélique*. La locution a fait fortune en ces dernières années. Si, négligeant les multiples contributions à cette orientation récente de la conscience protestante, nous nous bornons aux auteurs les plus actifs de ce revirement, nous indiquerons deux noms, celui souvent rappelé de l'archevêque Soederblom, celui du professeur Heiler.

L'archevêque d'Upsal est le moins sectaire des hommes; s'il tient au passé luthérien de son Église, il se sent à l'aise dans toutes, et officierait avec la plus

1. Les Protestants français, pour éviter le mot catholique prêtant à confusion, disent dans le Symbole des Apôtres : « Je crois [en] la sainte Église *universelle* », — les Allemands emploient le terme *allgemeine Kirche*.

grande aisance à Saint-Pierre de Rome. Limitons-nous à son activité intermédiaire entre les deux congrès de Stockholm et de Lausanne. — Au début de décembre 1926, il est venu à Paris célébrer le tricentenaire de l'église suédoise. Le matin du dimanche 5, entouré de pasteurs suédois à chasubles rouges, violettes, jaunes, vertes, et de pasteurs français à la sévère robe noire, devant l'autel splendidement fleuri, encadré de deux chandeliers à sept branches et dominé par un immense Christ bénissant, il avait grande et simple allure sous ses ornements épiscopaux et semblait un chef spontanément accepté. Dans la cérémonie plus officielle de l'après-midi, l'un des orateurs, le doyen Allier, déclara à propos de l'œuvre œcuménique entreprise par Mgr Soederblom, que les Protestants de France étaient « prêts à emboiter le pas » à l'archevêque d'Upsal. Le mardi 7 décembre, le primat de Suède donnait en l'église de l'Oratoire, une conférence intitulée : *évangélique et catholique*, développant avec abondance ce thème que les termes d'orthodoxe, d'évangélique et de catholique sont équivalents, qu'aucune des trois Églises qualifiée d'un de ces noms ne forme une véritable unité, mais que chacune est une branche plus ou moins ramifiée du vieux tronc chrétien : « Orthodoxes, Romains, Évangéliques, nous confessons tous avec nos vieux symboles, notre appartenance à la Sainte Église catholique et apostolique[1] ».

L'autre tenant de la catholicité évangélique est Frédéric Heiler. Venu du catholicisme au luthéra-

1. Le texte complet se trouve dans le numéro de décembre 1926 du *Christianisme social*, p. 1079-1104. L'archevêque avait fait en septembre une visite officielle à Genève et développé, dans son discours, l'idée que la Réforme du XVI^e^ siècle avait purifié mais non brisé la catholicité de l'Église.

nisme, il enseigne à Marbourg l'histoire comparée des religions. Encore tout pénétré de son passé catholique, mais fermement attaché au vieux dogme de la justification par la foi, il s'est consacré à l'union des Églises et croit possible avec les Anglicans de droite, les Vieux-Catholiques etc... de la fonder sur la succession apostolique des évêques et sur le caractère réaliste des sacrements. Il a développé sa thèse dans de nombreux écrits et discours dont une partie se retrouve dans son ouvrage essentiel : *Evangelische Katholicität* (Munich. 1926).

Son programme semblerait l'amener, soit vers le vieux-catholicisme, soit vers la *Hochkirche* allemande; il sympathise fortement avec ces deux Églises, mais évite toute incorporation trop précise. En somme il voudrait insuffler l'esprit évangélique au catholicisme et donner un corps à la Réforme. Le catholicisme romain risque de fausser la personnalité chrétienne; au protestantisme fait défaut la plénitude originelle du catholicisme, le sens de l'Église et de la tradition. Unir le corps catholique à l'esprit protestant reste l'idéal que tentent actuellement de réaliser la haute Église allemande et plus généralement les conférences mondiales qui se succèdent à intervalles rapprochés.

Les écrits de Heiler et plus encore sa personne modeste, exempte de tout chauvinisme et de tout sectarisme, exercent une action considérable sur le protestantisme contemporain. Le rôle personnel de Heiler à Stockholm et à Lausanne, bien qu'un peu effacé, a été capital.

Dans le même sens, l'évêque de l'Église *libre-catholique* de Paris, Mgr Winnaërt, se propose de vivifier le rite catholique par l'esprit protestant et de grouper,

sans les faire sortir de leur cadre, les âmes éprises de tradition et de liberté [1].

Le congrès de Lausanne (3-21 août 1927) [2].

Le mercredi 3 août à 10 heures, la conférence est ouverte par un culte à la cathédrale. Le début du concile n'a pas l'aspect d'archaïsme éclatant présenté par le défilé bigarré, aux larges sons du *credo*, descendant de l'orgue, sous les voûtes de la Storkyrkan de Stockholm. Un pasteur vaudois en habit de ville monte en chaire, lit quelques passages de la Bible; l'assemblée chante en plusieurs langues le cantique : *brillante étoile du matin*; puis une note pittoresque : le vieil évêque Brenton robe de soie violette gravit à son tour la chaire, et commentant le passage XVII. 20-23 de saint Jean, fait un éloquent appel à l'unité. L'assemblée chante ensuite un *Te Deum* et récite l'oraison dominicale [3]

1. Voir sa remarquable conférence : *Le problème de l'unité chrétienne*. Paris, 72, rue de Sèvres, 1924.

2. La publication des *Actes* de la conférence (cf. *Bibliographie*, p. 11) permet de suivre les grandes lignes des séances. Les discours préparés sont donnés intégralement, les discussions sont résumées. — En dehors de la *Gazette de Lausanne*, la presse quotidienne a négligé la conférence pour décrire abondamment la *fête des Vignerons* célébrée à Vevey. Indiquons cependant, pour le courant de septembre, un article d'un ton parfait de l'*Action française*, une lettre de Charly Clerc dans les *Débats*, deux articles assez généraux de Govau dans le *Figaro*, etc... Pour les réactions diverses des milieux surtout ecclésiastiques, la bibliographie devient impossible. Signalons au hasard dans la presse de langue française : *Irenikon*, 1927, nos 4 et 5, — bienveillant à son ordinaire, malgré d'inévitables réserves catholiques, — les nos d'*Evangile et Liberté*, du *Christianisme*, etc...parallèles à la conférence, les nos de juillet, novembre, décembre du *Christianisme social*, — l'article très sympathique de Louise Compain : *Vers une société des religions chrétiennes*, paru dans le no d'octobre de la *Grande revue*.

3. Citons la note critique d'un inspecteur-ecclésiastique luthérien : « Combien ce culte sec, sans liturgie, sans confession des péchés, fait du haut de la chaire par un pasteur en jaquette, m'a fait regretter notre beau service

De l'église, on se rend à l'université toute voisine (palais de Rumine) où doivent avoir lieu les séances régulières. Après un hommage ému rendu par l'assemblée à sir Robert Gardiner qui, mort en 1924, n'a pu voir la terre promise à laquelle il a consacré fortune et santé, l'archevêque Germanos vient saluer les Églises d'occident auxquelles l'Église orthodoxe se déclare heureuse de se joindre. L'évêque Brent est élu président par acclamations. On lui adjoint pour vice-président un presbytérien, le Dr Garvie.

Minutieusement préparé par le comité américain, le programme comprend les sujets suivants : Message de l'Église au monde, nature de l'Église, confession de foi commune de l'Église, ministère ecclésiastique, sacrements, unité de l'Église et Églises actuelles. Les orateurs inscrits vont parler dans une des trois langues officielles et seront traduits dans les deux autres. Présentés devant l'assemblée plénière, les sujets seront ensuite repris, dans des commissions spécialisées. Celles-ci dresseront des rapports dégageant les thèses acceptées en commun et les divergences encore irréductibles. L'assemblée votera en dernier ressort le texte de ces rapports ou leur simple prise en considération, avec ou sans opposition.

Cinq cents délégués de quatre-vingt-dix Églises se trouvaient en présence; à l'extrême-droite, la petite cohorte pittoresque et catégorique des Orthodoxes, suivie de tout près par ses amis anglo-catholiques et vieux-catholiques; à droite et au centre droit le gros

d'autel, si émouvant dans sa riche simplicité, et surtout dans une occasion si solennelle! Décidément nos chers frères réformés manquent du sens liturgique. » (É. Vurpillot : *Impressions de Lausanne; Ami chrétien des familles*, 26 août 1927).

des Anglicans et des Luthériens; du centre gauche à l'extrême-gauche les Églises de type réformé : Presbytériens, Méthodistes, Congrégationalistes, Baptistes, Quakers. L'orientation doit être prise au sens ecclésiastique, non théologique, car le programme excluant les Unitaires (adversaires de la Trinité) il n'y avait pas, malgré les nuances très nombreuses de pensée, de véritable gauche religieuse.

1. L'appel a l'unité

La première journée fut consacrée à l'objet le plus général de la conférence : l'unité. Le professeur luthérien Elert, le métropolite Germanos, l'archevêque d'Armagh (primat d'Irlande) développèrent la thèse d'une unité sans uniformité. Rappelant la confession d'Augsbourg, le Dr Elert déclara que la vraie unité de l'Église n'a besoin que d'être établie sur la doctrine de l'Évangile et l'administration des sacrements. Le métropolite de Thyatire affirma que l'Église orthodoxe ne prétendait nullement à l'absorption des autres Églises, mais qu'il ne fallait point remettre en question les sept conciles œcuméniques; le primat d'Irlande écarta les plans extérieurs d'union ecclésiastique : « Nous devons — dit-il — commencer par l'esprit et les accords extérieurs s'ensuivront de toute nécessité. » Le message postérieur correspondant à cette discussion préliminaire : l'*Appel à l'unité* rédigé par l'évêque Brent, fut voté à l'unanimité par l'assemblée plénière. Il notait la volonté d'aboutir, sans illusion sur l'éloignement du succès intégral [1], mais remarquait avec justesse :

1. « Quelques-uns d'entre nous — disait avec une poétique mélancolie l'évêque Brent —, pionniers de la première heure dans le domaine œcumé-

« Nous ne serons plus jamais ce que nous étions auparavant ». De fait le vivant contact des délégués de tant d'Églises qui s'ignoraient passablement, ne pouvait rester stérile.

2. Le Message de l'Église au monde : l'Evangile

L'opposition se manifesta dès le second jour (jeudi 4 août); tandis que les Protestants [1] insistaient sur l'Évangile directement saisi et mettaient surtout en relief les notions de péché, de justice divine et de salut, l'Orthodoxie par la bouche du professeur Glubokowsky représentant les Églises russes, déclara que « la prédication et l'acceptation de l'Évangile doivent toujours être accomplis par des voies mystiques (sacramentelles), par une soumission constante, ininterrompue et complète au « mystère de Christ, » (Eph. III. 4); mais ce mystère n'opère de façon continue que dans l'Église du Christ [2] ». — La thèse orthodoxe était d'ailleurs présentée de façon enveloppante, sans arêtes, et les Protestants purent se féliciter qu'à leur manière, les Orthodoxes fissent la distinction entre l'Évangile objet direct du *Message au monde* et les dogmatiques construites sur cet Évangile. — Le texte du rapport

nique, avons blanchi au service de notre idéal. Que les jeunes saisissent le flambeau de nos mains défaillantes. » *Foi et Constitution*, p. 521.

Par une étrange rencontre et selon son désir intime, c'est à Lausanne que l'évêque Brent s'éteindra, le 27 mars de cette année 1929. Rappelons qu'ancien missionnaire, puis évêque aux Philippines, il fut l'un des protagonistes de la lutte contre l'opium. Pendant la guerre il a été le chapelain-général des troupes américaines en France. Son service funèbre a donné lieu à une de ces rencontres interecclésiastiques qui tendent à se répandre en Suisse.

1. Le professeur Deissmann de l'université de Berlin, l'évêque méthodiste Mc. Connel, le professeur presbytérien Brown, l'évêque danois Ostenfeld, le pasteur Wilfred Monod à l'éloquence toujours tumultueuse et suggestive.

2. *Op. cit.*, p. 90.

rédigé dans un esprit très large, n'en maintenait pas moins les grands traits du christianisme historique et métaphysique. Il fut *pris en considération* à l'unanimité, sans aucune des réserves qui dans les rapports suivants, souligneront les divergences ecclésiastiques [1]

L'inévitable choc allait se produire à propos de la *nature de l'Eglise.* Quelle était au vrai la société religieuse instituée par le Christ, quel était le cadre assez large et pourtant assez précis pour contenir la chrétienté réunie? Mgr Chrysostome, métropolite d'Athènes ouvrit le feu, le vendredi matin 5 août. L'Église est par nature visible, infaillible, une, sainte, catholique, apostolique. — A sa cathédrale massive s'opposa la dispersion des chapelles congrégationalistes. Dans un discours où l'histoire, la théologie, parfois des aperçus politiques s'unissaient, le pasteur Parkes Cadman soutint que les Églises pouvaient à la fois vivre autonomes et liées comme les Dominions du *Commonwealth* britannique. — L'évêque luthérien hongrois Raffay montra par son exemple combien l'épiscopat de Hongrie est dégagé de tout esprit sacerdotal et ritualiste : « L'Église n'a pas son but en elle-même, elle n'est qu'un moyen et qu'un cadre... la succession apostolique ne dépend pas de l'imposition des mains, ni d'aucun acte extérieur de culte, ni d'aucune confession de foi. Elle dépend uniquement de l'identité du Saint-Esprit avec notre vocation et notre mission [2] ». — L'ins-

1. Nous rattachons ici les votes à leur objet dans l'ordre des matières discutées. En fait, ce n'est qu'à la fin de la conférence, que les *Rapports* mis au point après une minutieuse élaboration dans les commissions et sous-commissions entre lesquelles s'étaient répartis les délégués, furent proposés au vote de l'assemblée plénière.

2. *Op. cit.*, p. 151, 153-154.

pecteur-ecclésiastique français, E. Vurpillot, présenta dans une synthèse explicitée en quelques articles, l'Église comme une famille où l'on naît par le baptême, où l'on grandit spirituellement par la communion avec le Christ et sous la direction d'un père qui n'use pas d'un pouvoir absolu (évêque constitutionnel quel que soit son titre). — Le rapport relatif à l'Église fut le premier à renfermer l'indication des divergences (relatives à l'Église visible et invisible, aux modes d'organisation etc...) des Églises représentées. Sous cette forme à la fois positive et nette de tout compromis, il fut comme le précédent et comme les suivants, *pris en considération* sans opposition. Il y aura cependant une nuance à l'égard du dernier.

4. La Confession de foi

Le premier orateur fut l'évêque anglo-catholique Gore, vieillard à la fois humble et ferme, un des protagonistes des entretiens de Malines. Lui, le superintendant luthérien Zoellner, lord Sands modérateur de l'Église d'Écosse etc... défendirent les vieux symboles et montrèrent la presque impossibilité d'en créer de nouveaux, mais mirent en valeur à côté de la fides *quae creditur*, la fides *quâ* creditur. — Lord Sands regretta l'absence dans les symboles historiques du *dynamisme spirituel* : « l'amour de Dieu, la relation personnelle de l'âme avec le Sauveur, l'offre gratuite du salut aux hommes, tout cela est peut-être implicitement contenu dans les symboles, mais sans y être suffisamment exprimé [1] ». On admit dans la *Déclaration* sommaire

1. *Op. cit.*, p. 218.

sur la question, que les deux credos historiques [1] restaient l'expression durable de la foi chrétienne, sans que l'avenir fût fermé à de nouvelles formules, et l'on déclara, « qu'aucun texte écrit, aucun formulaire externe » ne pouvaient suppléer à l'absence d'une expérience religieuse personnelle.

5. Le Ministère

Si la nature de l'Église avait été difficilement dégagée des interprétations de groupes si divers qu'on dut noter leurs réserves finales, la nature du ministère allait risquer d'être l'écueil de la conférence. La notion d'une transmission quasi magique d'un *pouvoir* de sacrifice et d'ordination, se heurtait à la notion spiritualiste d'une *vocation*, d'un appel d'en haut à la conscience des futurs pasteurs de l'Église. L'antithèse chère à Wilfred Monod et en général aux Réformés, entre le prophète et le prêtre allait dans la journée du vendredi 12 août, prendre corps.

L'évêque de Bombay, Mgr E.-G. Palmer, défendit la thèse ritualiste de la succession apostolique « Calvin — dit-il — a commis l'erreur la plus étonnante pour un homme aussi distingué, quand il a essayé de réformer l'Église en la reconstruisant d'après le modèle de l'âge apostolique, mais sans les apôtres... » Il écarta la vieille thèse des Indépendants, « que n'importe quelle petite Église locale est un microcosme de l'Église universelle et possède tous les pouvoirs de celle-ci ». Les schismatiques ne sauraient prétendre être rassemblés

1. Symbole des Apôtres et symbole de Nicée.

au nom de Jésus-Christ alors qu'ils « brisent ainsi son corps » et que pour consacrer un ministre « ils n'ont reçu aucune autorité [1]. » Dans le même sens, l'archiprêtre russe Bulgakow voulut bien admettre que les laïques ont leur rôle dans l'Église, que la confirmation par le saint-chrême leur a donné une certaine *onction*, mais que les sociétés protestantes ne peuvent prétendre avoir un clergé. Un jour ou l'autre, il faudra qu'on s'adresse à l'Église orthodoxe dont le sacerdoce...

a conservé toute sa vigueur et sa pureté charismatique ...[2] Quand il sera agréable à Dieu de couronner l'œuvre d'union... par le désir d'un seul sacerdoce charismatique incontestable qui pourra reconstruire ce qui a péri et compléter ce qui est douteux... alors les regards de tous se tourneront vers notre Mère, l'Eglise orthodoxe orientale et vers son épiscopat charismatique, afin d'obtenir qu'il guérisse les infirmités et qu'il renouvelle les forces épuisées [3].

La thèse de la vocation fut soutenue par le missionnaire Banninga présentant l'Église-unie de l'Inde méridionale. (Missionnaires indigènes et blancs seront les plus actifs défenseurs d'une large unité). Rien ne remplace l'appel intérieur, et devant lui le reste est secondaire. « Homme de Dieu » par la bénédiction particulière du Christ, « aucune Église, aucun personnage ecclésiastique ne peut lui donner cette qualification... Le courant d'une source vivifiante a coulé dans tous les temps du Trône de la Grâce. Lorsque le canal où coulent ces eaux est obstrué par le refus des hommes de céder à l'influence de l'Esprit, les eaux se frayent des

1. *Op. cit.*, p. 274-277.
2. Du grec χάρισμα, grâce (sacramentelle).
3. *Op. cit.*, p. 302.

canaux nouveaux »[1]. Le doyen de l'Église des Frères de Bohême, le pasteur Soucek, rappela que son Église avait, aux temps héroïques du xv^e^ siècle, rompu avec les Utraquistes trop ritualistes, renoncé à la succession apostolique et s'en était bien trouvée. — Le modérateur de l'Église d'Écosse, le pasteur Fyffe résuma clairement le point de vue protestant : « Autant que nous pouvons le savoir par les textes du Nouveau Testament, les dons viennent d'abord et l'ordination ensuite; rien n'indique, semble-t-il, que des dons particuliers fussent accordés aux frères, lors de l'ordination. » Les divers orateurs protestants s'efforcèrent de montrer que l'histoire ecclésiastique peut être interprétée dans un sens large. — Quand on mit au point le rapport final, on envisagea un mode d'ordination unifié, mais l'acceptation éventuelle de l'épiscopat par les Réformés ne devrait en rien exprimer un jugement de valeur à l'égard des ordinations non épiscopales. Il fut rappelé à ce propos, que les prélats luthériens scandinaves considèrent comme parfaitement valide le ministère des pasteurs luthériens d'Allemagne, de France et d'Amérique ordonnés sans évêques réguliers [2]. — La longueur de la *Déclaration* relative au Ministère, manifesta les scrupules et l'art de ses rédacteurs principaux : l'évêque de Bombay déjà nommé et le pasteur luthérien Schérer.

1. *Op. cit.*, p. 304-305. L'orateur fait allusion à la thèse ritualiste du ministère, canal indispensable des grâces divines.

2 La question de la *succession apostolique* au sens officiel ne s'est en effet jamais posée à l'égard des inspecteurs-ecclésiastiques, superintendants etc. Le pasteur Appia, inspecteur-ecclésiastique luthérien français a fait entendre que le nom d'évêque allait à l'encontre des habitudes protestantes et serait difficilement accepté.

6. Les sacrements

De l'armature ecclésiastique, on passait en bonne méthode à la vie intérieure de l'Église: mais en allant de la périphérie au centre, les difficultés augmentaient. L'évêque d'Ochrida Mgr Nicholai soutint la thèse commune à Rome, à Byzance, à Utrecht, à la haute-Église anglicane, des sept sacrements. Ce chiffre fut peut-être une surprise pour un certain nombre d'auditeurs protestants peu familiers avec les catéchismes catholiques. Entre autres orateurs, le pasteur méthodiste Maldwyn Hugues développa la thèse spiritualiste du plus intime des sacrements chrétiens, la communion: « le sacrement de la Sainte-Cène a pour nous tous une signification analogue. Nous croyons tous en la Présence Réelle de notre Seigneur vivant, sinon dans les éléments, du moins dans l'ensemble du service sacramentel... Ne pouvons-nous nous contenter d'aller ensemble à la rencontre de notre Seigneur, à l'endroit où Il nous a donné rendez-vous, étant résolus à laisser ouverte la question de savoir exactement comment Il se rencontre avec nous [1]. »

La question épineuse était dans la pratique, celle de l'intercommunion. Nous avons vu qu'Anglicans et Luthériens scandinaves d'une part l'avaient admise en 1920-1922, — que d'autre part les Anglicans, les Vieux-Catholiques et les Serbes parmi les Orthodoxes commençaient à la pratiquer. — A Stockholm, il y avait eu un essai d'intercommunion plus large en l'église d'Engelbreckt :

1. *Op. cit.*, p. 365.

Pour une fois, parce que c'était une exception, nous nous sommes approchés de l'autel pour nous agenouiller ensemble comme des frères, et participer au repas du Sauveur, — au chant solennel de la vaste assemblée, interrompu par un silence profond et recueilli, et aux religieux accents des grandes orgues, — évangéliques et catholiques, luthériens, réformés, méthodistes, baptiste, « Amis », « Disciples » vieux-catholiques, membres de l'Eglise nationale tchécoslovaque, anglicans, membres de la High-Church et de la Low-Church, conservateurs et modernes, Japonais, Chinois, Hindous, Syriaques, Français, Allemands, Américains, Hongrois, Polonais, Italiens, Arglais, Scandinaves, Hollandais, Belges, Irlandais, Suisses, Autrichiens, des blancs, des jaunes, des noirs [1].

A Lausanne cette fresque religieuse ne se dégagea point, malgré les efforts particuliers de trois conciliateurs, le primat de Suède dont on vient de lire le texte imagé, Heiler très librement attaché au ritualisme de la tradition, enfin le prophète Wilfred Monod. Il y eut cependant à la cathédrale, à l'issue d'un office présidé par ce dernier, un service de communion où six pasteurs distribuèrent le pain et le vin à des centaines d'assistants, parmi lesquels les délégués luthériens et réformés de la conférence. Ami des antithèses, Wilfred Monod écrivait peu après : « Quand je distribuai la Sainte-Cène à la cathédrale de Lausanne, F. Heiler s'approcha de la table du Seigneur, et je lui tendis la coupe, moi Français à l'Allemand, moi calviniste au luthérien. Nous étions loin du funeste Colloque de Marbourg, et de l'autre table sur laquelle un Luther disputant avec un Zwingle, inscrivit à la craie : « *Hoc est*

1. Extrait de la conférence *Evangélique et Catholique* prononcée par l'archevêque Sœderblom à l'Oratoire du Louvre (déjà mentionnée). Expliquons quelques termes : les Catholiques ne sont pas ici des Romains, mais des Episcopaux en général, Amis = Quakers, Disciples (du Christ).

corpus meum ». — Mais le rapprochement s'en tint là et les divers *catholiques* du congrès s'abstinrent, à la douleur mêlée d'un peu d'indignation des croyants moins exclusifs. — Il y eut cependant un acte collectif d'une émouvante austérité au début du dimanche 14, acte d'*humiliation* à l'égard du péché de schisme et d'*intercession* pour le faire cesser. « Nous n'oublierons jamais — écrit un témoin et acteur — ces minutes uniques où toute la Conférence, représentant en un raccourci visible toute la chrétienté non romaine, s'agenouilla sur les dalles de la cathédrale, aussi bien les grands dignitaires que les démocrates presbytériens et les quakers, et à haute voix, confessa ses péchés contre l'Unité... [1] »

Le soir de ce même jour, on s'entretint de *la nécessité de l'union chrétienne pour les entreprises missionnaires de l'Eglise.* L'évêque anglican de Dornakal (Dekhan) rappela que « des divisions de la Chrétienté n'éveillent pas l'intérêt des chrétiens dans les pays de missions ». Elles risquent en outre, dit-il, de susciter aux Indes des Églises de castes. Il faut une Église-unie des Indes, les Hindous convertis la réclament, et déjà Presbytériens, Congrégationalistes, Anglicans même se rapprochent; le christianisme progresse parmi les Parias, il faut généraliser son essor. — Puis un Chinois, *le* Chinois de la Conférence se leva. Wilfred Monod le décrit avec sa désinvolture imagée : « petit homme en jupe grise et en caraco bleu »; c'était le professeur

1. Elie Gounelle : *Les leçons de Lausanne* (*Le Christianisme social*, nov.-déc. 1927, p. 1140).

Mentionnons aussi l'intercommunion restreinte qui réunit à l'église anglaise de Lausanne des Anglicans, des Anciens-catholiques et le professeur Heiler, à la suite d'une messe dite par l'évêque vieux-catholique Kury.

Timothée Tingfang Lew. Il fit un tableau nettement brossé de la situation en Chine : sur 400.000.000 d'habitants il y avait moins de 2.000.000 de chrétiens, un protestant sur 1.000, 1 catholique sur 260. Le nationalisme ombrageux de la Chine actuelle s'écarte avec dédain d'un christianisme divisé. — Insistant sur ce que pouvait être une Église unie, simplifiée selon le désir des chrétiens indigènes il résumait avec une sobre émotion leur programme :

Notre commune confession de foi ne devrait pas être une déclaration purement intellectuelle. Des milliers de chrétiens ont sacrifié leurs richesses, leur santé, leur subsistance, leur situation sociale, leur carrière, et tout ce que des êtres humains recherchent et chérissent, pour accepter le christianisme et confesser leur foi en Jésus-Christ. Quelques-uns d'entre eux l'ont fait au prix de leur vie et sont morts en martyrs. Mais la confession de ces chrétiens chinois se réduisait en général à Jean III, 16 [1], avec le Grand Commandement [2] et les dix Commandements, le Sermon sur la Montagne et l'Oraison dominicale. Leur confession était l'Evangile même, appris dans la Parole de Dieu, et mis en action dans la vie de ces chrétiens [3].

Le lundi 15 on reprit les débats réguliers et l'on aborda le dernier sujet, celui des modes éventuels de la réunion future.

7. L'unité de la chrétienté et les Églises actuelles

Gardiner disparu, c'est l'archevêque Soederblom qui reste le grand protagoniste des mouvements œcumé-

1. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle. »

2. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée... et ton prochain comme toi-même. »

3. *Op. cit.*, p. 576.

niques. Il ouvre la séance du 15 par un discours marqué de l'esprit de Stockholm : le christianisme pratique doit précéder l'unité doctrinale : « Amener tous les chrétiens ensemble à agir... comme un seul corps visible ne doit entraîner aucune perte et [doit] procurer des gains multiples ». Mais si l'on veut aller plus loin et chercher la synthèse de l'âme et du corps de l'Église, trois systèmes se présentent : d'abord l'*institutionalisme* où le cadre devient plus important que le tableau, — puis le *spiritualisme* pour lequel l'orientation morale est tout, mais qui néglige la cohésion de l'Église, la variété du culte, et convient peu à la masse des fidèles, — enfin l'*incarnationalisme* pour lequel l'esprit doit s'incarner dans des doctrines et des institutions pour devenir actif et durable. « Il suffit à la véritable unité de l'Eglise que l'on soit d'accord au sujet de la doctrine de l'Évangile et de l'administration des Sacrements. » L'évêque anglican de Gloucester n'est pas moins large :

« Je ne pense pas qu'il soit possible à n'importe quelle Eglise d'aller vers une autre et de dire : « Nos Ordinations sont valables, les vôtres ne le sont pas... Nous avons la succession et vous ne l'avez pas. » Les seules ordinations pleines et complètes seraient celles données par une Eglise unifiée, et du fait que l'Eglise est divisée, tous les Ordres sont irréguliers et aucune succession n'est parfaite. L'unité de deux branches de l'Eglise chrétienne doit provenir de chacune d'elles, donnant ce qu'elle peut à l'autre dans l'ordination de son clergé [1].

La diversité des cultes n'est pas regrettable, — « ils ont contribué à modeler le caractère et le tempérament des nations », mais il y aurait assimilation réci-

1 *Op. cit.*, p. 383.

proque en cas d'union. Il est naturel aussi que chaque Église tienne à sa confession de foi; elles sont « des interprétations différentes de l'unique vérité. » On peut même admettre une large autonomie des sociétés ecclésiastiques elles-mêmes comme l'admet Rome à l'égard des Uniates. Mais ces variétés reconnues, il faut affirmer sa parenté, et comme une société religieuse particulière peut participer à l'Église nationale,il pourrait y avoir dans les grandes Églises actuellement constituées, participation réciproque à leur vie particulière; les évêques pourraient prendre part à toutes les consécrations épiscopales et les prêtres assister à l'ordination de leurs collègues; il y aurait des réunions synodales communes, de temps en temps un service solennel et quand le besoin s'en ferait sentir, intercommunion [1].

Fort de l'exemple récent du Canada, le professeur Shaw montre que le cadre régional se prête à la formation d'une Église-unie : « nous nous demandons ce qui pourrait empêcher qu'il y eût dans chaque pays une Église-unie adaptée aux conditions de chaque pays. une Église-unie des Indes, une Église-unie de Chine, une Église-unie d'Afrique, aussi bien qu'une Église-unie d'Angleterre et une Église-unie d'Écosse. » Rappelons que les désirs du professeur Shaw ont été en partie accomplis en 1928 et que l'Inde et la Chine suivent la direction qu'il exprime ici [2].

1. L'évêque étudie dans les pages (380-392) que nous résumons à l'extrême, ce que pourraient être les rapports ecclésiastiques dans tel État scandinave, dans le Royaume-Uni, en Amérique.

2. Voir III[e] partie, chap. II, § 2, fin.

★

Les jeudi 18 et vendredi 19 août, les grands débats étant épuisés, quelques orateurs, représentant leur Église, vinrent expliquer leur attitude. La déclaration la plus catégorique fut celle du métropolite de Thyatire, Germanos, porte-parole des Églises orthodoxes « ...nous sommes arrivés avec regret à la conclusion que les bases adoptées pour la préparation des déclarations qui doivent être soumises au vote de la Conférence, ne sont pas compatibles avec les principes de l'Église orthodoxe que nous représentons ...là où la totalité de la foi est absente, il ne peut y avoir aucune *communio in sacris.* »

La déclaration paraissait plus redoutable qu'elle ne l'était. D'abord, Mgr Germanos acceptait le *Message de l'Eglise*; à l'égard des autres rapports, il relevait des compromis dans la rédaction [1], mais n'allait pas jusqu'à s'opposer à la *prise en considération.* La chose eût été grave d'ailleurs. Une seule opposition pouvait d'après les statuts faire échouer la conférence.

Le fait manqua d'arriver au sujet du 7e rapport (*l'unité et les Eglises actuelles*) discuté dans la dernière après-midi du congrès (samedi 20 août); le rapport préconisait une union graduelle aboutissant à l'intercommunion d'Églises qui auraient « pleinement et mutuellement reconnu leurs droits à l'existence. » Un épiscopalien américain F.-C. Morehouse *exécuta* si nette-

1. Ainsi la Conférence admettait l'institution du ministère ecclésiastique par le Christ sans énoncer que les trois degrés de la hiérarchie (diacre, prêtre, évêque) étaient contenus dans cette institution, — elle reconnaissait la nécessité des sacrements sans préciser leur nombre et leur nature essentielle.

ment la déclaration que le délégué chinois Lew menaça, si l'on abandonnait ce dernier texte, de retirer le vote qu'il avait donné aux précédents. Son adjuration véhémente sauva la face du Congrès.

Après Lausanne

Tout avait été dit par les voix les plus qualifiées. Que restait-il de la Conférence quand après le service de clôture à la cathédrale, le dimanche 21, les délégués se furent dispersés?

Les croyants pressés d'aboutir, le petit nombre, semble-t-il, de ceux qui voyaient déjà l'Église unie du Christ sortir toute formée des Assises de Lausanne, s'en allaient déçus. Le rêve d'une Église unie dans une même foi au Christ-Dieu et Sauveur, Église universelle où des évêques interchangeables ordonneraient et confirmeraient, — où prêtres et pasteurs prêcheraient et distribueraient les sacrements, — où les fidèles porteraient bien un nom de famille particulière : Méthodistes, Moraves, Vieux-Catholiques etc... mais se sentiraient chez eux dans toutes les Églises chrétiennes, ce rêve se dissipait.

Le sentiment d'appartenir à un corps historique ecclésiastique privilégié est encore vivace, et malgré les jalons rapprochant les extrêmes, chaque Église préconise encore la valeur de sa forme propre. Sur la doctrine théologique, Lausanne a montré que l'entente était difficile mais possible; sur la nature de l'Église, elle reste éloignée. Pour nous en tenir à la plus apparente des oppositions, l'ensemble des Réformés se signe encore symboliquement au seul titre d'évêque et

les Églises ritualistes éprouvent une gêne presque insurmontable à regarder comme valide un ministre ordonné par ses pairs.

A défaut d'une Église unie, Lausanne a-t-il du moins manifesté des unions partielles. Il le semble bien. Les divergences nationales entre Églises orthodoxes n'ont point apparu. Il y eut même un message de sympathie collective exprimé à l'Église copte au sujet de la mort de son patriarche. — A l'autre extrême, les Protestants, depuis les évêques scandinaves jusqu'aux Baptistes et même aux *Amis*, ont parlé dans le même esprit spiritualiste, de la subordination des formes ecclésiastiques aux valeurs purement morales. L'intercommunion des Luthériens et des Réformés de toute nuance s'est largement réalisée.

Les Orthodoxes eux-mêmes préconisaient la formation de larges groupements faits même en dehors d'eux, puisque l'union parfaite restait provisoirement impossible. Dans son allocution comminatoire en apparence, Germanos, gardien de l'intangible passé de l'Église orientale, disait en terminant :

> Comme délégués orthodoxes, nous considérerions avec satisfaction une réunion partielle des Eglises qui adhèrent aux mêmes principes, ce qui serait un précédent à la Réunion générale; d'ailleurs, il serait plus facile à notre Eglise Orthodoxe de parler de réunion avec les Eglises qui se seraient ainsi unies en une seule Eglise et auraient une seule foi, qu'avec de nombreuses Eglises qui auraient des fois différentes [1].

A cet égard, beaucoup s'attendaient à la constitution d'une vaste Église épiscopale non romaine, englo-

1. *Op. cit.*, p. 441.

bant les Orthodoxes, les Vieux-Catholiques, les Anglicans et leurs cousins d'Amérique, enfin les Scandinaves, Église à gouvernement aristocratique en face des diverses démocraties protestantes plus ou moins fondues. Mais il semble précisément que le Congrès ait d'emblée visé très haut, répugnant aux unions seulement partielles, évitant l'impasse des deux groupements aristocratique et démocratique, d'où jamais n'auraient pu sortir, où jamais n'auraient pu entrer l'Église anglicane et l'Église luthérienne en leur complexité [1].

L'unité complète étant impossible pour le moment, reste la *fédération d'Eglises* préconisée par la plupart des Protestants, synthèse entre le morcellement actuel et l'union à venir. Chaque Église garderait son originalité, ses traditions, sa hiérarchie ou son système égalitaire, son administration propre des sacrements, mais toutes s'uniraient (et là-dessus, de Mgr Germanos au quaker Carl Heath, tous sont d'accord) dans les œuvres de morale sociale et dans la commune revendication du nom de chrétien en face d'un monde qui ne l'est plus guère.

Le congrès de Lausanne ne s'était pas proposé d'ailleurs, de ramener les fractions religieuses à un commun dénominateur ecclésiastique; il avait cherché selon les directions primitives de Gardiner à confronter à l'amiable les traits communs et divergents des Églises.

1. Il n'y a pas contradiction malgré l'apparence entre ces lignes et la déclaration de Germanos, qui les précède immédiatement. Lausanne représente une marche lente vers l'unité vraiment organique et l'on a évité des groupements qui eussent éventuellement amené un schisme luthérien et un schisme anglican, — mais en attendant l'union définitive, si elle vient, on peut concevoir des groupes *homogènes* plus larges qu'aujourd'hui, parmi les sectes de type presbytérien par exemple.

A cet égard, le professeur Demetrios Balanos, de l'Université d'Athènes, qui avait comme Mgr Germanos nettement défini la thèse orthodoxe, s'exprimait en ces termes à l'une des dernières séances du soir : « Qu'on me permette de rappeler ici les sages paroles de l'honorable Évêque de Manchester :

« Je voudrais, a-t-il dit, que dans le domaine des questions morales et sociales, tous les chrétiens prissent l'habitude d'agir en commun, comme s'ils ne formaient qu'un seul corps. Tous peuvent agir ainsi, sans trahir leurs convictions théologiques. »

Rien ne serait plus profitable, pour assurer cette coordination d'efforts, que des réunions annuelles de dignitaires de l'Eglise, et de théologiens, semblables à celle qui tient ses séances dans cette ville de Lausanne qui nous est devenue chère. Ces rencontres auraient pour but de mettre en relief ce qui nous unit et d'apaiser les malentendus, d'écarter les différences possibles, non point par quelque formule de compromis artificiel, mais dans un esprit de franche et libre communion, en considérant la réalité telle qu'elle est. Tous ces résultats devraient être portés à la connaissance du peuple chrétien, car il n'y aura de véritable unité entre nous que lorsque les plus humbles fidèles en auront saisi la nécessité et approuveront notre œuvre, qu'on ne l'oublie pas!

Et de cette manière, nous arriverons à mieux comprendre pourquoi les différences se sont produites entre nous, nous respecterons mieux les doctrines et coutumes qui ne sont pas les nôtres. Théologiens, prêtres et croyants des différentes Eglises apprendront à se connaître comme membres d'une seule et même communion en Christ. Les Eglises et les temples des autres confessions nous paraîtront à nous aussi des sanctuaires divins, leurs prêtres nous paraîtront chargés d'un ministère sacré.

Qu'on se représente une pareille fraternité entre chrétiens, — ne serait-ce pas comme une nouvelle période du Christianisme, une nouvelle efflorescence glorieuse de la foi, où, au lieu de s'user dans des luttes intestines, les chrétiens

pourraient mener ensemble le bon combat pour la victoire de la vérité et de la justice, et pour le bien de l'humanité? Alors les paroles du Seigneur trouveraient leur accomplissement, il n'y aurait plus qu'un troupeau et qu'un berger[1]...

★

Sans doute, le catholique, M. l'abbé Journet par exemple, n'est point satisfait. L'unité de Stockholm ou de Lausanne lui paraît l'unité par en bas. Il lui faut l'unité par en haut, réalisée par la Trinité divine reconnaissant les siens, unis de façon surnaturelle et non humaine; la Trinité dans l'espèce sera représentée par le pape [2] unique berger de l'unique troupeau. Un chismatique ou un protestant concéderait à l'abbé Journet que l'unité esquissée à Stockholm puis à Lausanne n'est pas encore organique, ne procède pas d'une sorte de Pentecôte fulgurante, mais peut-être demanderait-il à l'auteur catholique s'il admet avec tous les chrétiens que l'Esprit souffle où il veut, ou s'il croit que le « Zéphir céleste [3] » est limité à la zone du Vatican.

La question la plus aiguë, celle de l'union avec Rome, se pose alors. Les Églises de type aristocratique (orthodoxe, vieille-catholique, anglicane, scandinave) sont assez près d'elle par leur conception de la tradition, de l'Ordre et des sacrements, mais elles s'arrêtent à l'oligarchie et ne vont pas jusqu'à la monarchie. Les Églises de type démocratique ne prennent plus comme au XVI^e^ siècle le pape pour l'Antéchrist, si elles voient encore en lui un usurpateur de l'autorité divine. Bien

1. *Op. cit.*, p. 589-590.
2. Récemment promu *vice-Dieu* par *la Croix* du 16 mai 1927.
3. Expression du cicéronien Bembo, secrétaire de Léon X et cardinal.

des avances ont été faites au souverain pontife et Wilfred Monod à Stockholm, l'évêque Manning à Lausanne ont officiellement regretté l'absence d'une délégation catholique. Les chrétiens orthodoxes, anglicans, protestants déclarent qu'ils ne tiennent nullement à laisser Rome en marge de l'union. Beaucoup admettent plus ou moins consciemment que Rome représente l'organisation ecclésiastique la plus ancienne et la plus complète; ils reconnaîtraient au nom de la pure logique que si l'archevêque de Cantorbery peut parler au nom des Anglicans, celui d'Upsal au nom des Luthériens, tel président de l'*Alliance presbytérienne* au nom des Réformés... rien n'empêche *a priori* de faire un jour du pape le président de la république des Églises. Mais il y aurait dans cette hypothèse toute la distance qui sépare une délégation consentie d'une infaillibilité qui s'impose. Dans l'opinion présumée des Églises séparées il semble que l'autorité suprême soit encore de l'ordre idéal et que le vicariat de Pierre se soit montré trop opportuniste, *humain, trop humain* dans l'ordre concret.

L'encyclique « mortalium animos »

La réponse indirecte du Saint-Père aux avances des dissidents arriva bientôt. Le doyen des pionniers de l'union, le vénérable lord Halifax n'avait pas, en décembre 1927, obtenu du souverain pontife l'entretien personnel qu'il souhaitait, et revenant de Rome, s'entendait déclarer par le primat de Belgique, Mgr Van Roey, ancien membre des entretiens de Malines, « qu'il ne voyait pas la possibilité de reprendre les Conversations. »

C'est le 17 décembre que le pauvre lord voyait ses espoirs anéantis pour la seconde fois [1]. Trois semaines plus tard, le 6 janvier 1928, le pape promulguait l'encyclique *Mortalium animos*. [2]

L'encyclique est un avertissement solennel donné aux catholiques comme aux *acatholiques* et *panchrétiens*. La vraie religion ne saurait que par une duperie s'unir aux fausses; il n'est pas vrai que toutes les religions soient bonnes; l'internationalisme, admissible en politique, ne l'est pas sur le terrain religieux. Dieu s'est révélé dans et par une seule Église, l'Église catholique, apostolique et romaine. Aucun accord sur des points fondamentaux, aucun compromis n'est désirable, même en face des efforts de l'impiété. — Tous les dogmes sont également révélés, si tous ne sont pas dès l'abord explicites. La charité envers les panchrétiens risque d'altérer les devoirs de la foi. L'apôtre de l'amour, saint Jean, a recommandé de laisser l'hérétique à la porte. Le seul remède est dans le retour des dissidents à l'Église romaine qu'ils ont lamentablement abandonnée. « Qu'ils reviennent donc au Père commun qui oubliera les injustices infligées jadis au siège apostolique et les recevra avec la plus vive affection. »

Le document pontifical surprit. N'émanait-il pas du *pape de l'union*, de celui qui dès l'aube de son pontificat avait multiplié les messages de sympathie envers l'ensemble du monde chrétien, avait recommandé aux Catholiques l'intelligence des traditions, des rites, de l'attitude psychologique des frères séparés et notam-

1. La première déception avait eu lieu en septembre 1896 lors du rejet des ordinations anglicanes.

2. On trouvera le texte latin intégral et sa traduction française dans *Irenikon-Collection*, 1928, n° 1.

ment du monde oriental? [1] Le Saint-Père n'avait-il pas, discrètement il est vrai, patronné les entretiens de Malines? N'avait-il pas aimablement répondu à l'invitation courtoise de se faire représenter à Stockholm et à Lausanne? Quelle tarentule ecclésiastique avait piqué le souverain-pontife?

Sans trop le savoir, les écrivains catholiques se mirent en devoir de justifier sa nouvelle attitude. M. Pernot l'admira sans réserves en termes solennels [2]; il émit l'idée que le pape jugeait de moins en moins agréable l'évolution de l'anglo-catholicisme lui-même! Georges Goyau essaya de dégager favorablement l'esprit de la lettre dans un article du *Figaro* (21 janvier); suivant les temps, la papauté se montre intransigeante ou prévenante; sa pensée suit une sorte de rythme :

> Il y a des moments où elle se plaît à montrer à l'humanité languissante ces ponts-levis qui toujours donnent accès sur le roc de Pierre... A certaines heures, l'Église impatiente de conquêtes, court au devant des âmes qui lui semblent éprises d'une harmonie; elle recueille comme ébauche d'hommages, leurs inquiets désirs de fraterniser entre elles dans un commun élan de prières... Elle ose en dépit de toutes les divergences et de toutes les dissidences, couvrir de cette tendre formule : « les frères séparés », tout ce qui subsiste d'aspérités, douloureusement inévitables, dans la note d'hérésie ou dans la note de schisme. » Puis vient la sainte répudiation de tout compromis. Rome a le dépôt de la foi : « c'est un bien qu'elle souhaite de partager avec toute l'humanité : le diminuer, l'amputer, ce serait frustrer cette humanité même d'un peu de ces richesses dont elle est appelée à jouir. »

1. Cf. les articles de Goyau dans la *Revue des Deux-Mondes* (13 fév. 1922, 1er mars 1922, 1er janv. 1926, etc...) et *Irenikon (passim)*.
2. *Débats* du 15 janvier 1928.

Irenikon fit un plaidoyer moins lyrique et plus serré au nom de l'unité précise dans la vérité, tenta de solidariser les Anglo-catholiques et les Orthodoxes avec le souverain-pontife, et déclara qu'il fallait bien répondre aux affirmations outrancières d'« un des chefs du protestantisme libéral » comme... L. Buisson [1].

L'attitude pontificale était d'ailleurs conforme à son passé historique; l'intransigeance dogmatique est sa note propre et le rejet de tout compromis ne manque pas de grandeur. Devant l'ampleur du mouvement œcuménique, le pape a sans doute craint que ses fidèles ne subissent la contamination, et les faisant rentrer à la hâte dans l'enceinte sacrée a relevé le pont-levis du vieux château Saint-Ange.

Les plus qualifiés des chefs *acatholiques* ou *panchrétiens* répondirent indirectement au pape de l'union, l'un avec bonhomie : l'archevêque Sœderblom, l'autre avec sévérité : le métropolite Germanos [2]. Le premier concluait ainsi : « L'encyclique a mis notre différend

1. L'encyclique *Mortalium animos...* (*Irenikon*, fév. 1928, p. 83). La méprise est un peu grosse historiquement. Le texte cité sans référence précise et attribué à L. Buisson (?) est de Ferdinand Buisson généralement connu; ce texte remonte à 1869 et se trouve reproduit dans un volume de 1903 où F. Buisson essaye de convertir le protestantisme libéral à la libre-pensée *Libre-pensée et protestantisme libéral*, p. 53). L'auteur de l'article d'*Irenikon* pourrait savoir en outre que le protestantisme libéral n'a pas été invité à Lausanne et qu'il s'est d'ailleurs beaucoup rapproché de la droite évangélique depuis l'époque où correspondaient Wagner et Buisson. Mais il y a mieux : nous avons entendu le 7 décembre 1927 l'abbé Journet exposer à l'Institut catholique (sous le titre : *les protestantismes à la recherche d'une formule d'universalité*), à côté de considérations justes et intéressantes, l'idée qu'il y avait eu à Lausanne des protestants modernistes cherchant aussi bien leurs inspirations auprès du Bouddha qu'auprès du Christ. L'incompréhension historique devient parfois inquiétante.

2. On trouvera la contre-encyclique de l'archevêque d'Upsal dans *Das evangelische Deutschland* n° du 12 février 1928, sous ce titre : *Der päpstliche Stuhl und die Einheit der Kirche* (le Saint-Siège et l'unité de l'Eglise). Le *Christianisme* du 23 février en a donné de larges extraits en français. Le n° du 8 mars a traduit la réponse de Mgr Germanos. L'original a paru dans

dans tout son jour. Les deux points de vue ont été exposés par le Seigneur au chapitre IV de saint Jean. L'un affirme : « Tous doivent adorer à Rome »; et l'autre : « L'heure vient où ce n'est ni à Jérusalem ni à Rome, ni à Constantinople, ni à Wittemberg, Genève, Canterbury ou Moscou que nous adorerons le Père. Nous savons ce que nous adorons; car le salut vient de l'Évangile. Mais le temps vient, et il est déjà venu où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car c'est de tels adorateurs qu'il demande. Dieu et Esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité. » — L'archevêque Germanos après avoir incriminé le « déjà connu » du texte pontifical « la même étroitesse d'esprit, la même argumentation, le même mélange des vérités de la révélation divine avec les innovations du système papal... » concluait :

Quel est donc le devoir des panchrétiens? C'est de serrer leurs rangs, de redoubler d'énergie, et d'employer toutes leurs forces au moyen de conférences, de publications, de congrès plus fréquents, à répandre leurs idées parmi les peuples chrétiens. Si le pape essaye par son Encyclique, de mettre ses fidèles à l'abri de la contagion, le devoir des panchrétiens est de provoquer cette contagion autant que possible, pour affranchir ces fidèles de leur esclavage, et les amener à la liberté des enfants de Dieu. Ainsi seulement tombera la tour de la nouvelle Babel, et s'élèvera sur ses ruines le temple de la chrétienté universelle, dont la pierre angulaire n'est pas le pape, mais *Christ*.

la revue officielle du patriarcat de Constantinople : *Orthodoxie* (28 février 1928). D'après l'*Union des Eglises* (janv.-février 1929), l'original serait plus modéré que les versions à l'usage de l'Occident : « Le prélat diplomate n'a pas osé sans doute à Stamboul même, trahir la pensée du patriarche. On sait, en effet, que le digne vieillard ne pense pas du tout comme son infidèle représentant. »

L'entente évangélique orthodoxe était donc plutôt renforcée par l'Encyclique. En dehors des Anglo-catholiques toujours prêts à tendre l'autre joue, les dissidents ne furent pas troublés par le style officiel de la chancellerie romaine. Heiler, prêt comme beaucoup de traditionalistes à reconnaître au pape une primauté d'honneur, fit un examen désenchanté du manifeste pontifical. Wilfred Monod l'exécuta avec son lyrisme et son luxe d'antithèses coutumiers [1].

Les faits récents

Du moins la situation était nette. En attendant que la Grâce les touchât, les frères séparés poursuivirent leur évolution non romaine. Résumons les étapes de cette évolution durant 1928 et 1929.

En avril 1928 se réunit à Jérusalem une conférence missionnaire groupant 240 délégués parmi lesquels de nombreux Indigènes.

Le 17 mai, jour de l'Ascension, un service interconfessionnel suivi d'une large intercommunion était célébré dans la vieille église romane de Romain-motier; il unissait des Orthodoxes, des Vieux-Catholiques, des Anglicans, des Ecossais, des Protestants de l'Église nationale et de l'Église libre.

En juin, la conférence méthodiste de Southport

1 ... « Le pape a visé les « acatholiques » et les « panchrétiens ». Mais il est lui-même *a-catholique* dans la mesure où il est *pan-romain*. Nous sommes catholiques au contraire parce que nous sommes panchrétiens. » (*Evangile et Liberté*, 15 février 1928). Il y a d'ailleurs autre chose dans cet article. qu'un cliquetis de mots, mais les mots risquent de faire négliger la pensée souvent ingénieuse et profonde.

votait l'union des trois branches du Méthodisme. L'année 1928 a été, nous l'avons dit [1], la grande année des concentrations protestantes.

Le 5 août, une plaque commémorative du congrès *Faith and Order* était posée aux frais communs de toutes les confessions représentées à Lausanne, sauf bien entendue celle de Mgr Besson, et une cérémonie les réunissait à la cathédrale.

Du 13 au 16 août, le IX^e^ congrès international des Vieux-Catholiques se tint à Utrecht. Des Orthodoxes de marque y participèrent, ainsi que Fr. Heiler, luthérien très voisin du vieux-catholicisme. Nous en avons parlé plus haut (III, § 5).

Du 24 août au 8 septembre, un vaste congrès de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises* se rassemblait à Prague, groupant 400 délégués d'une trentaine de nations. D'ordre pratique comme la conférence de Stockholm que l'*Alliance* avait contribué à préparer, le congrès de Prague avait pour objet le *désarmement*. Des hommes politiques comme Albert Thomas et Politis envoyèrent gravement leur réponse à cette question : *Comment les Eglises peuvent-elles contribuer au désarmement mondial?* Le sujet reste en marge de notre exposé, mais il n'est pas indifférent de noter que c'est face aux problèmes les plus contemporains que s'unissent et se concertent les Églises. A l'inspiration intérieure de leur mouvement œcuménique se joint l'appel extérieur des faits.

Le congrès de l'*Alliance* fut immédiatement suivi des séances de chacun des *Comités de continuation* de *Life and Work* et de *Faith and Order*.

3. III^e^ partie, chap. II.

C'est encore l'*Alliance universelle*... qui inspira l'organisation d'un culte luthérien-orthodoxe à Kaunas (Kowno) le 26 novembre 1928. « L'office commença par des prières en différentes langues. Pendant le chant du *Credo* en slave, Mgr Eleuthère archevêque orthodoxe de Lithuanie et de Wilno, fit son entrée au temple. Il s'inclina trois fois profondément devant l'autel et rejoignit sa place. Suivit une lecture de l'évangile en lithuanien, un discours de M. Siegmund-Schultze sur l'activité de l'Alliance, des cantiques allemands, une action de grâces, et un *Pater* par toute l'assistance, chacun le récitant dans son idiome. La bénédiction solennelle de l'assemblée par Mgr Eleuthère clôtura le service... L'assistance fut profondément émue de voir le prélat orthodoxe, très sincèrement convaincu de l'apostolicité de sa mission, la bénir à larges gestes [1].

L'*Institut chrétien de science sociale* fixé à Genève pour organiser l'œuvre sociale de *christianisme pratique* lançait à la fin de l'année une revue internationale, intitulée d'un nom évocateur : *Stockholm*.

Le dimanche soir 20 janvier 1929 un culte interconfessionnel attirait à Saint-Pierre de Genève plus d'un millier d'assistants. Nous en empruntons les grandes lignes au *Journal de Genève* du mardi 22 : « M. le pasteur de Saussure fit d'abord une lecture biblique, puis après le chant du *Te Deum*, l'archiprêtre Orloff de l'Église russe lut une prière de la liturgie de l'Église orthodoxe, suivie immédiatement d'un hymne admirable exécuté par la chapelle russe.

1. *Irenikon*, mars-mai 1929, p. 269. Rappelons qu'*Irenikon* est une revue nettement catholique mais qui justifie noblement son titre.

Après lui, le révérend Mac Cready lut en anglais, une péricope [1] que suivit un chant de l'Assemblée.

« La partie principale de cette cérémonie originale fut la prédication de M. le curé Chrétien, de l'Église vieille-catholique, qui parla sur le texte de l'*Epître aux Philippiens*, II. 5-9. « ...Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom »... On entedit encore un chant du chœur russe, puis M. le pasteur Fiedler, de l'Église allemande luthérienne, termina par une prière en allemand, et après que l'assemblée eut chanté le cantique de Luther, par la bénédiction en français... »

L'ombre de Calvin a-t-elle tressailli d'aise ou de déplaisir, il serait assez vain de le rechercher. Mais il n'est pas faux de dire qu'en ce soir de givre du 20 janvier, la cathédrale de Genève si étrangement fermée durant la semaine, est redevenue quelque peu catholique. L'appel des cloches, les célestes chœurs russes, le pittoresque des vêtements sacerdotaux, la prédication d'un prêtre catholique, fût-il ancien-catholique, a, nous osons le penser, légèrement troublé l'âme genevoise ouvrant son sanctuaire à l'œcuménicité.

Le Saint-Père eut-il quelque regret de l'effet négatif de son encyclique? Nous le croyons à peine. Il juge normalement que les unions mèneront à l'union. Saint-Pierre de Genève, peut-être à ses yeux une étape vers Saint-Pierre de Rome. Il ne peut encore croire au rapprochement sérieux des Orthodoxes avec les Protestants, et son encyclique *Rerum orientalium* du 8 septembre 1928 prouve qu'il compte encore sur le retour des premiers [2].

L'accord du Latran (13 février 1929) qui règle la

1. Un passage biblique.
2. Cf. *Documentation catholique* du 29 septembre 1928.

question romaine, peut avoir une répercussion sur l'union des Églises. De l'avis général, la papauté devient plus italienne et partant moins universelle. Appuyée sur le fascisme qu'elle soutiendra de son côté si elle veut le maintien du régime concordataire et l'expansion de ses missions, elle inquiétera les libéraux laïques et ecclésiastiques qui voyant l'*Action française* condamnée, croyaient leur jour de gloire arrivé.

Peut-être le nombre des cardinaux étrangers, américains notamment, deviendra-t-il plus grand afin de donner des gages à l'univers catholique, mais peut-être aussi la Cité du Vatican deviendra-t-elle toujours plus italienne, et dans ce cas, il n'est pas impossible que des mouvements indépendants se produisent à l'étranger. Si la France avait, au lieu de quelques douzaines d'Anciens-Catholiques, une Église gallicane un peu consistante, elle pourrait servir de frein à l'ultramontanisme actuel. Ce n'est pas le cas, et le mot de Napoléon reste toujours applicable aux schismes catholiques éventuels : « Il n'y a pas assez de religion en France pour en faire deux. »

Les Orthodoxes et les Protestants ont éprouvé quelque émoi et se sont peut-être rapprochés davantage. Le *Journal des Hellènes*, le *Messager d'Athènes*, etc..., expriment l'amertume des premiers qui se rapprochaient insensiblement de Rome, en multipliant leurs contacts avec l'Occident :

> L'Eglise orthodoxe... regrette qu'une occasion de plus soit perdue de rapprocher les deux mondes chrétiens... Peut-on nier que l'abandon de la temporalité aurait supprimé pour la papauté la majeure partie des obstacles qu'elle porte en elle-même et qui empêchent l'entente avec l'Orient? Il ne serait resté que la primauté infaillible du pape. Et qui

sait si elle n'aurait pas pu, avec le temps, être rectifiée pour redevenir ce qu'elle fut autrefois, une simple primauté honorifique? Alors le rapprochement, l'union des deux mondes seraient venus d'eux-mêmes... Le monde orthodoxe à qui le monde catholique a souvent reproché de s'entendre et de collaborer avec le protestantisme et non avec le papisme, avec lequel il a plus de points communs, se trouve dans la triste nécessité de constater que l'Eglise papale emploie tout moyen pour convaincre l'orthodoxie qu'elle n'a rien de commun avec elle, parce que là c'est le monde qui domine et ici c'est le Christ.

Le nouvel archevêque de Cantorbery, le Dr Cosmo Lang avait, au début de la présente année 1929, l'intention d'entrer en contact direct avec le monde oriental; il devait se rendre à Jérusalem, y recevoir les patriarches orthodoxe, arménien, syrien, rencontrer à Athènes le métropolite Mgr Chrysostome, enfin se rendre à Alexandrie où l'attendrait le patriarche Meletios. — On a lu avec beaucoup de surprise en avril, qu'une discrète intervention pontificale avait fait ajourner ce projet. Aucune précision n'étant donnée, toutes les hypothèses sont ouvertes. Quels arguments a fait valoir le Saint-Père, auprès de qui a-t-il agi, le fait est-il même rigoureusement exact, nous ignorons tout cela. Si la chose est vraie, elle implique un contact relatif entre Rome et Cantorbery. La rupture des conversations de Malines est peut-être moins définitive qu'il ne paraît. Les Catholiques ne peuvent oublier que les schismes ont réduit Rome aux peuples latins et à une minorité d'éléments germains et slaves. Quel formidable appui constituerait pour elle l'appoint de l'anglicanisme enfin réuni, pour la conquête du monde [1].

Finalement l'archevêque est allé en Grèce, a été

1. Voir par contre, p. 283, l'attitude anglicane.

solennellement reçu le 17 avril par son collègue orthodoxe d'Athènes et par l'archevêque de Trébizonde. Il n'a pas poussé jusqu'à Jérusalem, mais a nié toute pression étrangère à l'égard de ce voyage contremandé, donnant pour motif l'obligation qu'a Pierpont Morgan sur le yacht duquel il voyage, de travailler à la Commission des réparations. Quoi qu'il en soit, le contact anglo-orthodoxe se maintient, et l'union plus ou moins large des deux Églises semble aujourd'hui probable.

La concentration protestante s'accélère, notamment aux États-Unis, jusqu'ici pays du morcellement ecclésiastique par excellence. Un vaste groupement s'annonce sous le nom d'*Eglise-unie d'Amérique*. L'Europe subira l'influence plus ou moins lointaine de cet exemple.

C'est à Boston qu'à la fin de juin s'est tenu le congrès de l'*Alliance presbytérienne*, tandis que le *Congrès luthérien mondial* se réunissait à Copenhague. Les deux assemblées s'adressèrent de cordiaux messages exprimant la certitude que l'affermissement partiel du protestantisme contribuerait à en fortifier l'ensemble.

Orthodoxes et Protestants se trouvèrent fraternellement groupés à quatre reprises. Ce fut d'abord à Novi-Sad, ville de Yougo-Slavie dont l'évêque Mgr. Irénée présida la première conférence théologique, préparée par les congrès de Stockholm et de Prague. Des savants comme le professeur russe Glubokowsky réfugié à Sofia, Martin Dibelius recteur de l'université de Heidelberg, le professeur Bratsiotis d'Athènes etc..., travaillèrent en commun, du 3 au 10 août, à interpréter l'Epître de saint Paul aux Philippiens. Au cours des séances de jour et des entretiens du soir, la communion des esprits s'affirma grandissante.

Les théologies chrétiennes d'Orient et d'Occident ont montré qu'elles avaient une âme, une seule âme et que cette âme était en Christ. Quand, sur une affirmation très orthodoxe du professeur Glubokowsky : « Il n'y a pas d'Eglise sans évêque », un délégué fit observer, invoquant des exemples précis, que l'Eglise est partout où il y a des chrétiens et le Christ (*ubi Christus, ibi ecclesia*), il n'y eut pas une protestation [1].

Quelques jours plus tard, les *Comités de continuation* de Lausanne et de Stockholm se réunissaient, le premier à Maloja sur les bords enchanteurs du lac de Sils en Haute-Engadine, le second, peu après, à Eisenach en Thuringe. Le comité de *Faith and Order* pria le nouvel archevêque d'York, le Dr W. Temple de prendre la présidence laissée vacante par la mort de l'évêque Brent. Une commission de 13 membres, présidée par l'évêque Headlam de Glocester fut chargée de mettre au point les notions de grâce, d'épiscopat, de sacrements. Enfin, l'on nota les progrès réalisés depuis 1927 et, en particulier, le fait que 67 églises sur 98 représentées à Lausanne avaient envoyé leurs réponses aux *Déclarations* du congrès. Le comité de *Life and Work* fit un pélerinage aux environs d'Eisenach, illustrés par le souvenir de Luther. Au cours de ses réunions il prit *en considération* une grave motion de l'évêque anglican de Chichester, Mgr Bell; « d'après ce texte, les Eglises prenaient l'engagement sacré de refuser tout concours moral et religieux à leur propre gouvernement, s'il entrait en guerre après avoir écarté un recours préalable

1. Extrait du compte-rendu d'H. Clavier : *La conférence théologique de Novi-Sad* adressé aux périodiques protestants (voir par ex. *Ev. et liberté*, 4 septembre).

à l'arbitrage, recours offert par la partie adverse [1] ».

A l'exception du Dr Simons, la délégation allemande refusa de voter la motion. Elle fut renvoyée au comité de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises* (dont on n'a pas encore trouvé moyen d'abréger le nom); le comité se réunit en la ville d'Avignon du 19 au 22 septembre. On entendit au temple Saint-Martial l'évêque danois Aagaard, l'archimandrite roumain Scriban, etc..., puis dans le cadre plus laïque de l'hôtel de ville, les professeurs Choisy de Genève, Alivisatos d'Athènes, Zilka de Prague et le pasteur français Jézéquel, un des protagonistes de l'*Alliance*. Le vœu d'Eisenach fut voté. Avant de se séparer, l'on fit un pèlerinage au Mas Soubeyran, lieu du musée protestant du Désert.

* * *

Les dernières rencontres que nous signalons en terminant ont un caractère plus confessionnel, mais subissent le rythme du mouvement œcuménique.

Entre les journées d'Eisenach et celles d'Avignon s'est placé le congrès de Marbourg (12-15 septembre) fêtant le quatrième centenaire du Colloque de 1529. On y vint d'Amérique, d'Islande et de toute l'Europe : Presbytériens d'Ecosse et Vaudois du Piémont voisinèrent avec les fils de Luther et de Zwingle. Cette fois on ne se refusa pas la main d'association et l'on n'écrivit rien à la craie sur la table du congrès; Luthériens et Zwingliens furent d'accord pour reconnaître que l'as-

1. D'après W. Monod qui, membre des deux comités a consacré une série d'articles pittoresques à leurs réunions sous le titre *Lausanne* et *Stockholm à l'œuvre* (*Ev. et Libr.* du 25 septembre au 16 octobre 1929).

pect des questions avait changé depuis le XVI^e siècle; les divergences sur la cène — déclara l'évêque de Roskild (Danemark), ne peuvent plus aujourd'hui faire obstacle à la communion des Protestants; le superintendant évangélique de Hesse-Cassel déclara qu'au-dessus de ces divergences il fallait « regarder ensemble avec foi au Christ mort et ressuscité pour nous donner le salut » [1]. Et cependant l'unité finale parut encore lointaine. Rendant compte du congrès, le professeur Jundt écrivait avec fermeté :

> Nous ne saurions vouloir rétablir l'unité en réduisant les différences doctrinales par voie de compromis ou de nivellement, en les masquant ou en les laissant de côté comme étant sans importance. Dans le domaine religieux, en effet, tout a une importance, y compris les différences qui nous séparent, parce que dans ce domaine plus que dans tout autre, la question de vérité est la question capitale. Une Eglise qui ne professerait pas ouvertement toute la vérité qu'elle possède ne serait ni évangélique ni protestante [2].

Le 2 octobre s'accomplissait la réunion préparée depuis vingt ans, des deux églises presbytériennes d'Écosse. Nous l'avons analysée plus haut [3].

Et nous arrêtons cet exposé, en débarquant après ce voyage à travers le monde chrétien, à Marseille où se sont réunis du 22 au 25 octobre les délégués de tous les groupes du protestantisme français, avec l'intention d'examiner les tâches qui leur sont communes et l'espoir de hâter le jour encore lointain, semble-t-il, de leur réunion.

1. Cf. E. Doumergue : *Un centenaire à rebours* (*Christianisme*, 24 octobre 1929).
2. A. Jundt : *Le congrès de Marbourg* (*Le Témoignage*, 15 octobre 1929).
3. Cf. p. 209.

CONCLUSION

L'HISTOIRE des essais sept fois séculaires, de réunion, peut conduire à deux conclusions opposées et pourtant logiques l'une et l'autre.

La première est négative : ce que les Catholiques n'ont pu faire avec les Orientaux alors que le schisme ne semblait pas définitif, — ce qu'ils n'ont pu faire avec les Protestants entre la diète de Worms et le Concile de Trente et même après, — ce que les Protestants n'ont pu réaliser entre eux alors que tout leur commandait de s'unir en face des Catholiques, — ce que Stockholm n'a pu susciter malgré le vague de son programme, — ce que Lausanne n'a pas vu se produire malgré le prodigieux dévouement d'un Gardiner, le robuste et ingénieux optimisme d'un Sœderblom, la bonne volonté de tous... vous le concevez encore? Quels conciliateurs mieux disposés que les Mélanchton, les Bèze, les Dury, les Molanus, les Leibniz, les Pusey, les Halifax trouverez-vous parmi les non-Romains, quels Catholiques mieux avertis que Bossuet, plus bienveillants que le cardinal Mercier pensez-vous découvrir?

La seconde est positive : si l'on n'a jamais, dans les divers camps, considéré la cause comme perdue, — si toujours elle a trouvé pour la reprendre en main

quelque nouveau champion de la paix, — si au cours des siècles les questions ont été simplifiées dans leur nombre et dans leurs termes, si depuis trente ans le mouvement s'élargit avec rapidité, — pourquoi nier la possibilité de l'union future? Les synthèses ne se font pas en un jour et les chrétiens eux-mêmes admettent l'utilité des *hérésies*, qui, si elles retardent l'unité doivent la rendre un jour plus intime et plus profonde.

Les pessimistes [1] reprendront : les jours où la réconciliation pouvait s'opérer, sont révolus. Rien n'empêchait les croyants de faire front contre la philosophie naturaliste au XVIII^e^ siècle, contre la déesse Raison en 1794. En admettant que les croyants se reconnaissent quelque fraternité naturelle, ne sait-on pas que les mésententes entre frères sont parfois les plus solides quelle que soit l'importance de leurs griefs? Et d'ailleurs, combien de Romains, d'Orthodoxes, de Protestants se sentent vraiment liés par ce qu'ils nomment le sang mystique du Christ?

— Tous les jours davantage, répliqueront les optimistes. Au XVIII^e^ siècle, la foi était altérée par la *philosophie des lumières*, par le déisme, par le naturalisme. En France, les Catholiques seuls avaient la parole parmi les chrétiens, et ne l'avaient plus guère au temps des Hébertistes. Aujourd'hui, c'est l'ensemble des croyants qui voit approcher les jours de l'Antéchrist annoncés par Soloviev. Il leur faudra faire front, ou se résoudre à mourir par groupes dispersés.

1. Le terme s'appliquerait surtout aux chrétiens à la fois désireux de la réunion et sceptiques à son égard, — mais il y a un optimisme et un pessimisme historique en général; le premier croit à la fin des rivalités, le second à leur permanence. Nous nous bornons bien entendu dans cette page aux rivalités ecclésiastiques, mais l'union religieuse ne peut qu'influer sur l'ensemble des rapports humains.

— C'est donc la crainte du péril qui les rassemblera? Union bien éphémère!...

— Non, s'ils voient que c'est le christianisme lui-même qui est menacé. D'ailleurs, à force de considérer les controverses, les livres, les congrès de théologiens, il ne faut pas oublier le rôle secondaire mais réel de la masse des croyants. Il se peut qu'ils se jugent un jour, plus voisins que ne le suggèrent les apparences, et qu'ils ne forcent un peu la main à leurs conducteurs. Le jour où la réunion serait désirée par le peuple chrétien, il n'y aurait guère qu'à enregistrer le fait. Le bon abbé Portal nous disait que le rôle des théologiens consisterait alors à trouver des formules diplomatiques au meilleur sens du terme. On doit en avoir en réserve à Rome.

— Les pessimistes rétorqueront : « Vous ne pouvez attendre de Rome une abdication. Or, elle seule estime qu'elle représente la religion vraie, complète, absolue. Se rapprocher des autres confessions lui paraîtrait un compromis indigne. S'unir à elle serait pour les autres Églises une capitulation.

— Il se peut que Rome évolue, que son intransigeance actuelle connaisse des accommodements et qu'elle admette un jour que, s'unir aux autres communions soit défendre ses propres droits à l'existence. En style plus chrétien, il se peut que, réveillée de son rêve grandiose et bientôt bimillénaire, elle reconnaisse qu'elle n'a été que l'image imparfaite et lointaine du Christ qu'elle prétend continuer. Le jour où le souverain pontife redirait sans abdiquer le mot de Jean-Baptiste : « Il faut qu'*Il* croisse et que *je* diminue », peut-être la royauté pontificale devenue purement spirituelle, mériterait-elle d'être le signe visible de la royauté

divine invisible. — Ce jour est loin, nous sommes d'accord.

★

A vues humaines, le groupement des Églises chrétiennes se constituera d'abord en dehors de Rome, sinon contre elle. L'union supposée se fera d'après des principes moins impérieux que les siens, n'étant pas définis par une autorité infaillible. On admettra sans peine de sensibles divergences ecclésiastiques et rituelles. — On débutera sans doute par des fédérations d'Églises, on s'assemblera périodiquement dans des congrès pour discuter en commun les grands problèmes de la chrétienté; on célébrera de temps en temps devant les fidèles charmés de cette nouveauté relative, des cultes interecclésiastiques, et les contacts multipliés détermineront une interpénétration lente. Mais en se groupant ainsi, les Églises s'orienteront vers deux attitudes possibles, soit vers un latitudinarisme doctrinal contre lequel s'insurgeront tous ceux qui tiennent à la tradition rituelle et dogmatique, soit vers une précision plus grande dans la définition de leurs croyances; et devant des formules trop précises, les partisans de la religion de l'esprit, protesteront une fois de plus. — C'est la marche perpétuelle entre les deux écueils de toute foi, la loi impersonnelle, la conscience personnelle; où sera la limite de l'unité doctrinale, où sera celle de la liberté individuelle? Les unités futures ne sont-elles pas grosses de nouveaux schismes?

Peut-être, mais nous sommes manifestement à une période constructive de la vie ecclésiastique. Le christianisme des premiers jours fut démocratique, au

sens très général de ce mot; l'épiscopat est organisé dès le IIe siècle, la papauté est nettement constituée au Ve. N'oublions pas que les Églises de la Réforme n'ont que 400 ans, et qu'elles ont des chances de suivre l'évolution que l'Église catholique a suivie elle-même dans le sens d'une concentration d'autorité. « Ah! — disait à Stockholm un orateur anglican — mais cela ne se peut pas — si nous avions un pape, un grand pape qui serait, par exemple... suédois! » Le bruit courut plus tard qu'on songeait à établir ce pape *alterius regionis* à Jérusalem; la chose fut bien entendu démentie, mais la marche vers une hiérarchie suprême semble impliquée dans les mouvements œcuméniques actuels. Peut-être un jour, le pape de la catholicité-évangélique jugera-t-il qu'il n'est rien s'il n'est infaillible quand il prononce sur la foi et les mœurs, et ce jour-là, sans doute lointain mais éventuel, un schisme vieux-protestant, vieil-anglican ou ancien-orthodoxe se formera sous la direction d'un nouveau Dœllinger aux allures professorales et d'un nouveau Wilfred Monod aux allures prophétiques.

L'histoire recommence, mais elle a sa synthèse. Si une large partie de l'humanité veut être matériellement sûre des objets de la foi, si son impérieux désir d'être fixée ne s'apaise que devant l'assurance que lui donne un définiteur infaillible, il n'en est pas moins vrai qu'une portion plus large encore du monde chrétien s'arrête avant ce terme. Entre le Catholique auquel l'Église enseignante et médiatrice est indispensable et le Quaker qui se passe d'elle radicalement, il y a, rappelons-le une fois de plus pour finir, les formes encore variées des Églises intermédiaires qui, pour une période assez longue, semblent pouvoir satisfaire les

consciences plus ou moins éprises d'ordre, de réalisme ou de méditation intérieure, de la chrétienté.

En fait, il n'y a nulle part de fossés et partout il y a des nuances. Le Quaker tutoie spirituellement le Congrégationaliste; celui-ci assistera volontiers à un culte méthodiste. Le Méthodiste est le frère du Réformé-presbytérien, notamment dans le champ des missions africaines. Le Réformé considère toujours plus en voisin tout proche le Luthérien malgré ses autels et ses inspecteurs ecclésiastiques. Le Luthérien d'Allemagne, de France ou d'Amérique n'hésite pas à s'incliner devant la hiérarchie scandinave, et le Réformé lui aussi admet volontiers qu'il eût fallu inventer l'archevêque d'Upsal s'il n'eût pas existé. Ledit archevêque nous ramène par deçà la Réforme qu'il ne songe pas à répudier, au Moyen-âge le plus mystique et le plus somptueux et s'y rencontre avec les Anglicans et les Orthodoxes. A leur tour les primats de Suède, d'Angleterre etc... nous conduisent aux patriarches. Mais tous les patriarches (non romains) réunis : melkites, arméniens, slaves, dissidents n'ont pu monter encore jusqu'à leur confrère d'Occident. La chaîne conduit au seuil du Vatican, mais la lourde porte reste fermée.

Que sera l'avenir très lointain? Les paradoxes historiques les plus étranges se réalisent parfois. Peut-être qu'en l'an 2.500, le pontife romain et le pape éventuel de la *catholicité évangélique* se trouveront-ils n'être au'un seul et même personnage, gardant s'il lui plaît la tiare à triple rang, mais de préférence peut-être l'anneau du pêcheur.

Résultats éventuels de l'union

Quels pourraient être les résultats de l'union des Églises?

Pour les chrétiens, le sentiment d'un ordre nouveau, d'une force accrue, d'un élargissement. Les Églises garderaient leurs traditions historiques et perdraient leur nationalisme religieux : le *phylétisme* étrangement dénoncé par Byzance, s'atténuerait jusqu'à disparaître. Les fidèles des confessions jusque-là séparées cesseraient de nourrir ce particularisme sectaire qui fait condamner aisément ceux qu'on juge orientés dans une voie dangereuse, tout en se demandant avec une légère inquiétude personnelle s'ils n'ont pas un peu raison de suivre leur chemin. Les Églises traditionalistes garderaient les Églises libérales de la dispersion spirituelle et celles-ci empêcheraient les premières de s'engourdir dans le ritualisme. Ce qu'il y a de statique dans la piété slave, d'extérieur dans la piété catholique, d'anarchique dans la piété protestante s'atténuerait par le contact avec l'esprit d'évolution, l'esprit d'individualisme, l'esprit de tradition. Moralement, la passivité slave, l'opportunisme catholique, la morgue protestante pourraient être sublimés par une sorte de transfert des valeurs propres à chaque Église, et peut-être verrait-on l'ensemble des chrétiens unir la souplesse à la force, la charité à la fermeté des principes.

Aux yeux du *monde*, il y aurait comme pour Rome aux jours des catacombes, *un* christianisme. La surprise serait d'abord grande de voir fraterniser Cantor-

bery, Byzance, Genève et Rome. A la longue, on se rendrait compte de la perspective des choses et de leur subordination à un centre. Bien des problèmes seraient alors près d'être résolus, l'état de guerre entre nations et entre races par exemple. Mais le vrai problème du monde contemporain se poserait alors, — non entre l'eucharistie et la cène, entre l'archevêque et le quaker, entre le rite et l'esprit, — mais entre le naturalisme et la sublimation de toutes choses en Dieu. L'intérêt de la vie actuelle est que dans tous les domaines, les compromis sont écartés, les nuances, négligées. C'est un appauvrissement en un sens, que cette simplification, mais c'est un gain considérable en netteté. La neutralité en politique, en morale, en religion va sans doute devenir pour longtemps impossible, et peut-être, croyants et incroyants se trouveront-ils d'accord pour souscrire à l'alternative du Christ : « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi », — tempérée il est vrai par cette autre parole : « Celui qui n'est pas contre moi est avec moi. »

Appendice

CHRONOLOGIE SOMMAIRE DES SCHISMES ET DES ESSAIS DE RÉUNION

DATES	SCHISMES ET FAITS CONNEXES	RAPPROCHEMENTS
431	Le concile d'Ephèse condamne le Nestorianisme.	
451	Le concile de Chalcédoine condamne le Monophysisme.	
1054	Schisme byzantin.	
1274		Le concile de Lyon réconcilie temporairement les Catholiques et les Orthodoxes.
1438-1439		Le concile de Ferrare-Florence réconcilie de nouveau les Catholiques et les Orthodoxes.
1521	Diète de Worms. Schisme luthérien.	
1527	Schismes scandinaves.	
1529		Colloque de Marbourg.
1530		Diète d'Augsbourg.
1534	Schisme de Henri VIII. Acte de suprématie.	
vers 1535	Levée des Anabaptistes.	
1536	*Institution chrétienne* de Calvin.	
1558		Accord de Francfort entre Luthériens et Réformés.
1559	Premier synode réformé français.	
1560	Formation de l'Eglise presbytérienne d'Ecosse.	
1561		Colloque de Poissy.
1570		Synode de Sandomir.
1576-1579	*Formule de Concorde* (luthérienne).	
vers 1580	Levée des Indépendants.	
1589	Patriarcat de Moscou.	
1595		Union de Brest-Litovsk.

XVII^e SIÈCLE

DATES	SCHISMES ET FAITS CONNEXES	RAPPROCHEMENTS
1601		Conférences de Ratisbonne.
1618		Synode de Dordrecht (calviniste international).
1629 vers 1630	Organisation des Baptistes anglais.	*Irenicum*... de J. Forbes.
1631		Synode de Charenton. Avances aux Luthériens.
1634		Congrès interprotestant de Francfort. Rôle de Dury, † 1680.
1649	Organisation des Quakers	
1671		*Exposition*... de Bossuet.
1675-1700		Essai de rapprochement entre Luthériens et Catholiques sous les auspices de Spinola, Molanus, Bossuet, Leibniz.

XVIII^e SIÈCLE

1701-1707		Projets d'union de Frédéric I^er de Prusse.
1718-1719		Correspondance entre Wake archevêque de Cantorbery et du Pin.
1723	Schisme d'Utrecht.	Le Courayer publie sa *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais.*
vers 1740	Les Méthodistes s'organisent en marge de l'Eglise anglicane.	

XIX^e^ SIÈCLE

DATES	SCHISMES ET FAITS CONNEXES	RAPPROCHEMENTS
1817		Frédéric-Guillaume III crée l'*Eglise évangélique* de Prusse.
1824		Tabaraud publie son *Histoire des projets formés pour la réunion des communions chrétiennes.*
1832	Irvingiens et Darbystes.	
1843	Eglise libre d'Ecosse.	
1846	Adventistes.	Création de l'*Alliance évangélique.*
1848		Pie IX adresse aux Orientaux sa lettre : *In suprema Petri...*
1850	Saint-Synode d'Athènes autonome.	
1859		L'abbé Guettée fonde l'*Union chrétienne.*
1863		Publication de l'*Union-Review.*
1864		Fondation de l'*Anglican and eastern Churches Association.*
1865	Eglise autocéphale roumaine.	
1866		Fondation de la *Conférence continentale des missions.*
1868		
1869-1870	Concile du Vatican. Eglise autocéphale bulgare.	Bulle *Æterni Patris.*
1871	Schisme vieux-catholique	
1877		*Alliance des Eglises réformées constituées selon le système presbytérien.*
1889		L'*Union d'Utrecht* groupe les Anciens-Catholiques de Hollande et les Vieux-Catholiques de 1871.

DATES	SCHISMES ET FAITS CONNEXES	RAPPROCHEMENTS
1891		Intercommunion entre Anglicans et Vieux-Catholiques à Lucerne.
1892		Conférences de Grindelwald entre Anglicans et non-conformistes.
1893		*Parlement des religions* à Chicago.
	XX^e SIÈCLE	
1902		Encyclique du patriarche de Constantinople Joachim III.
1906	Mariavites de Pologne.	*Anglican and eastern-orthodox Churches Union.*
1908		Fondation du *Federal Council* à Philadelphie.
1910		*World-Missionary Conference* à Edimbourg. Projet de la *World-Conference ou Faith and Order*, à Cincinnati.
1914		Projet de l'*Universal christian Conference on Life and Work*. Constitution de l'*Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises.*
1920	Eglise tchéco-slovaque.	Conférence épiscopale de Lambeth; *appel au peuple chrétien*. L'*Alliance presbytérienne universelle* se réunit à Lausanne.
	Patriarcat de la Grande Serbie.	Réunions préparatoires à Genève aux congrès de *Life and Work* et de *Faith and Order*. Fédération des Eglises protestantes de Suisse.
1921-1925		Entretiens de Malines.

DATES	SCHISMES ET FAITS CONNEXES	RAPPROCHEMENTS
1922	Eglise-Vivante de Russie	Le patriarche de Constantinople reconnaît les ordinations anglicanes.
		L'archevêque de Cantorbery prêche à Saint-Pierre de Genève.
	Eglise autocéphale albanaise.	Congrès protestant-orthodoxe de Copenhague et d'Helsingborg.
1923		Concile réformé de Zurich.
		Congrès luthérien d'Eisenach.
		Encyclique *Ecclesiam Dei* en faveur de l'union avec les Orientaux.
1924	Eglise autocéphale polonaise.	
1925	Patriarcat roumain.	Pie XI charge l'Ordre bénédictin de travailler à l'union.
		Formation de l'*Eglise-unie* du Canada.
		Congrès de Stockholm : *Life and Work* (19-30 août).
		Congrès luthérien d'Oslo.
		Semaine catholique des rites orientaux.
1926		Fondation de la revue catholique belge *Irenikon*.
		L'*Alliance universelle presbytérienne* se réunit à Genève.
1927		Conférence de Lausanne : *Faith and Order* (3-20 août).
1928	Encyclique *Mortalium animos* contre l'unionisme.	La conférence méthodiste de Southport vote la réunion des trois branches du Méthodisme.

DATES	SCHISMES ET FAITS CONNEXES	RAPPROCHEMENTS
		Conférence missionnaire de Jérusalem. Congrès de Prague *(Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises)*. Encyclique *Rerum orientalium*.
1929		Culte interecclésiastique à Saint-Pierre de Genève. Congrès de l'*Alliance universelle presbytérienne* à Boston. Congrès luthérien de Copenhague. La première *Conférence théologique internationale* se tient à Novi-Sad (Yougo-Slavie). Le comité de continuation de Lausanne se réunit à la Maloja, celui de Stockholm à Eisenach. 4e centenaire du Colloque de Marbourg. Congrès de l'*Amitié internationale* à Avignon. Union de l'Eglise établie et de l'Eglise libre d'Ecosse. Assemblée générale du protestantisme français à Marseille.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS 7

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE 10

PREMIÈRE PARTIE

LES SCHISMES 13

DEUXIÈME PARTIE

LES ANTINOMIES 89

Introduction. — La réduction des points controversés 91

I. — Autorité et Liberté 93

II. — L'Église et l'individu 105

III. — Les objets de la foi 115

IV. — La vie morale 131

V. — L'au-delà. Le salut 136

VI. — Le rite 140

VII. — Le conflit essentiel 143

TROISIÈME PARTIE

Les symptomes de rapprochement 153
I. — Rome et l'orthodoxie gréco-slave 157
II. — La concentration protestante 187
III. — Protestants et Catholiques 217
IV. — Anglicanisme et Catholicisme 260
V. — Anglicanisme, Orthodoxie, Vieux-Catholicisme 284
VI. — Les mouvements œcuméniques 311
Conclusion 373

APPENDICE

Chronologie sommaire des schismes et des essais de réunion 381
Table 389

ACHEVÉ D'IMPRIMER POUR
LES ÉDITIONS RIEDER, EN
DÉCEMBRE 1929, PAR L'IMPRI-
MERIE FLOCH, A MAYENNE.

LES TEXTES DU CHRISTIANISME

Une histoire du dogme et de la philosophie catholiques ne se passe pas des grands textes qui l'accompagnent et l'expliquent. Un grand nombre de ces textes sont aujourd'hui introuvables, ou publiés dans des collections trop coûteuses pour être accessibles au public. La collection « LES TEXTES DU CHRISTIANISME » s'efforce de remettre au jour les textes dont tout le monde parle, mais que personne n'a lus, et de les présenter aussi commodément, aussi pratiquement et à un aussi bas prix que possible, tout en présentant toutes les garanties désirables, grâce à la collaboration des meilleurs spécialistes.

Première série — *Entièrement parue*

I. — SAINT THOMAS D'AQUIN : SOMME THÉOLOGIQUE.
I. Dieu. — Traduction, introduction et notes, par E. Perrin.

II. — IGNACE D'ANTIOCHE : LETTRES.
Traduction nouvelle avec introduction et notes, par H. Delafosse.

III et IV. — JOACHIM DE FLORE : L'ÉVANGILE ÉTERNEL.
I. Vie de Joachim de Flore, par E. Aegerter.
II. L'Évangile éternel, première traduction française et notes, par E. Aegerter.

V. — LES DOCUMENTS PONTIFICAUX SUR LA DÉMOCRATIE ET LA SOCIÉTÉ MODERNE, publiés avec une introduction et des notes, par G. Michon.

VI. — HIPPOLYTE DE ROME. — PHILOSOPHUMENA OU RÉFUTATION DE TOUTES LES HÉRÉSIES, première traduction française avec introduction et notes, par A. Siouville, 2 vol.

Deuxième série — *Parus :*

VII. — SAINT THOMAS D'AQUIN : SOMME THÉOLOGIQUE, vol. II.

VIII. — POMPONAZZI : LES ENCHANTEMENTS, première traduction française, par H. Busson.

A paraître :

LES POÉSIES GOLIARDIQUES, première traduction française par Q. Dobiache Rodjtwenski.

L'ÉVANGILE DE MARCION, première traduction française, par P.-L. Couchoud.

SAINT THOMAS D'AQUIN : SOMME THÉOLOGIQUE, vol. III.

LES ÉDITIONS RIEDER — PARIS

Prix : **18 fr.**

261.9 d
P281

Paul, A.

L'unité chrétienne.

261.9 d
P281